

HISTOIRE DES RELIGIONS

Louis de la VALLÉE POUSSIN

Notions sur les Religions de l'Inde

Le Védisme

Quatrième édition

BLOUD & Cie

S. et R. 526-527

LE VEDISME

HISTOIRE DES RELIGIONS

Notions sur les Religions de l'Inde

LE VÉDISME

PAR

Louis de la VALLÉE POUSSIN

PARIS
LIBRAIRIE BLOUD ET Cie
7, PLACE SAINT-SULPICE, 7
1909

AVANT-PROPOS

Il n'y a, dans cette esquisse de la religion du Veda, rien qui m'appartienne au point de vue documentaire ou exégétique : j'ai notamment tiré le plus grand parti des ouvrages de MM. Barth, Oldenberg et Henry. Mais pour atteindre le but qu'on s'était proposé de munir le lecteur de quelques notions historiques et d'une appréciation raisonnée de la plus vieille religion de l'Inde, il était indispensable de résoudre des questions de principe qui intéressent toute l'histoire religieuse et qui, en somme, ne relèvent que partiellement de la déduction positive : ici, il m'était difficile de ne pas exprimer, çà et là, des manières de voir en contradiction avec celles de mes auteurs. Mon effort a tendu à concilier les diverses hypothèses, la théorie mythologique, la théorie ethnographique, la vieille théorie, mais qui revient à la mode, de la philosophia perennis.

J'ai cru que les hymnes philosophiques, les Brâhmanas et les Upanishads étaient plus brahmaniques que védiques ; je les décrirai dans le volume de cette série qui sera consacré au Brahmanisme.

L. V. P.

BIBLIOGRAPHIE

A. Barth, *Religions de l'Inde* (dans *Encyclopédie des Sciences religieuses* de Lichtenberger, 1879), cité d'après la version anglaise de Wood, 3e édition, 1891, Londres.

Bulletin des Religions de l'Inde, dans *Revue d'histoire des Religions,* 1882, 1885, 1889, 1893, 1894, 1899, 1902 (cité d'après le tiré à part).

Journal des Savants, 1896, article sur *la Religion Védique* de M. Oldenberg, 1900, article sur *le Grundriss* (cités d'après le tiré à part).

E. Hardy, *Die Vedisch-brahmanische Periode des Alten Indien,* 1893.

Victor Henry, *Traduction de l'Atharvaveda,* (vii-xiii), 1891, 1896.

La Magie dans l'Inde antique, 1904.

Traduction des textes de l'Anthologie Bergaigne-Henry.

Les Littératures de l'Inde, 1904.

Hillebrandt, *Vedische Mythologie,* 1891-1902.

Hopkins, *Religions of India,* 1896.

A. Kaegi, *The Rigveda,* 1886.

Sir A. Lyall, *Etudes sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient,* trad. de Kérallain, Fontemoing.

A. Macdonell, *History of Sanskrit Literatur,* 1900. — *Vedic Mythology,* 1897.

H. Oldenberg, *Religion du Veda,* trad. V. Henry, 1903 (cité Oldenberg-Henry). — *Orientalischen Religionen,* 1906. p. 51-76. — *Literatur des alten Indiens,* 1903. — *Vedaforschung,* 1905.

Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur,* premier vol., 1905.

Introduction

Les Indo-Européens et les Indo-Eraniens.

La découverte du sanscrit, à la fin du XVIIIe et au commencement du XIXe siècle, a donné naissance à deux disciplines nouvelles. En premier lieu la grammaire comparée qui établit la parenté d'abord et ensuite les relations exactes de diverses langues de l'Europe et de l'Asie : le sanscrit, l'éranien, le slave, le grec, le latin et l'italique en général, le germanique et le celte ; langues qu'on désigne sous le nom de « japhétiques » (d'après la Bible), indo-européennes, indo-germaniques ou encore âryennes, parce que les anciens Indiens et les anciens Eraniens s'appellent Aryas. On a reconstitué la langue primitive qui, par une multitude d'accidents phonétiques ou historiques, a donné naissance

à ces multiples idiomes : c'est la langue indo-européenne (1).

S'appuyant sur les travaux des linguistes, les historiens et les mythologues ont cherché à déterminer l'habitat, la civilisation et la religion des tribus qui parlaient la langue indo-européenne avant de se disperser par le monde. Ici les résultats obtenus sont moins précis, mais néanmoins fort importants.

Les Aryas primitifs, en quelque région et à quelque époque qu'ils aient vécu, — la chose est obscure, — étaient pasteurs et nomades plutôt qu'agriculteurs ; ils formaient des tribus et avaient des chefs (rex, râja) ; la famille, patriarcale comme l'indiquent les noms de parenté presque tous relatifs à la famille du mari, constituait l'unité sociale. On ne trouve aucune trace de matriarcat ou de totémisme digne d'être signalée. — Une double loi réglait le mariage : il est défendu de se marier en dehors du clan, il est également défendu de prendre femme

(1) Voir par exemple A. Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes.*

parmi ses parents proches, agnats ou cognats ; en d'autres termes, les Aryas respectaient, comme la plupart des sauvages, deux lois dites la première d'endogamie : se marier dans la « curie » ou « phratrie » ou « caste » *(varna)*, la seconde d'exogamie : ne pas se marier dans la « gens » ou *gotra*. Cet archaïque système a subi en Occident et en Eran de multiples altérations qui l'ont à peu près ruiné (il ne nous reste plus que quelques vestiges d'exogamie) ; dans l'Inde, au contraire, il s'est au cours des siècles aggravé et il a abouti, par l'émigration des Aryas dans des pays peuplés d'autochtones méprisés, à l'organisation des castes, se combinant avec une foule de règles fixant la connubialité, la commensalité, les relations de toute nature entre les différentes classes de gens purs et impurs (1). — Le culte domestique avec le feu sacré, qu'il serve au sacrifice ou à la magie, se lie intimement à la vénération des morts (« pères » ou manes). — Les dieux ne sont ni des « totems », ni des animaux, ni des vampires, ni des génies

(1) Voir SENART, *Les castes dans l'Inde* ; FUSTEL DE COULANGES, *Cité antique*.

malfaisants, — bien que la magie et la superstition soient très vivantes, — mais les forces mystérieuses de la nature, les grands météores, des êtres lumineux (*deva*, deus) dont la gloire et l'immortalité s'opposent à la mortalité des hommes qui habitent la terre. — On raconte d'Hercule, de Héracles et d'Indra les mêmes histoires de luttes contre des démons ou dragons-brigands. — Il faudrait un volume pour exposer et discuter toutes les hypothèses de la mythologie comparée des peuples indo-européens. Plusieurs sont tombées dans un discrédit peu justifié (1).

(1) Voir A. Pictet, *Les origines indo-européennes ou les Aryas primitifs, Essai de paléontologie linguistique* (1859-63), vieilli mais toujours intéressant ; O. Schrader, *Reallexikon der Indo-germanischen Alterthumskunde ;* Max Müller, *India, what can it teach us* (1883). *Nouvelles études de Mythologie,* trad. Léon Job (1898) et le compte rendu de V. Henry, *J. des Savants,* 1899, p. 17-31.

Les savants ont cru longtemps pouvoir, à l'aide de la grammaire comparée, reconstituer le panthéon et la mythologie des Indo-Européens : ce fut un jeu d'identifier tous les personnages de la fable grecque avec les noms divins de l'Inde, bien plus, d'expliquer le sens premier des mythes par des étymologies qu'une critique plus sévère regarde comme bien fragiles. Aujourd'hui les indianistes ne regardent plus du côté de l'Occident, et les hellénistes se défient du mirage oriental. — Il semble que les partisans d'un panthéon commun à tous les Indo-Européens, quand ils savent arrêter leurs conjectures sur le penchant, donnent la note juste (Voir par exemple V. Henry,

Les futurs Indiens et les futurs Eraniens restèrent en contact étroit après s'être séparés

Journal des Savants, 1899, p. 17, compte rendu des *Nouvelles études de Mythologie* de MAX MÜLLER) ; HOPKINS, *Religions ;* BARTH, *J. des Savants*, mars 1896.

Quand les Grecs et les Indiens racontent les mêmes histoires de deux dieux de même nom (c'est-à-dire dont les noms se superposent conformément aux lois phonétiques du grec et du sanscrit, — cas très rare) le dieu et son histoire remontent à l'unité indo-européenne, c'est-à-dire à la période où les divers clans, les futurs Hellènes et les futurs Indiens, s'entendaient et communiquaient. On ne peut cependant écarter la possiblilité d'emprunts et d' « endosmoses » relativement tardifs : et ceci est surtout vrai quand il s'agít des Indiens et des Eraniens, des Hellènes et des Italiques.

Les choses ont dû se passer aux temps préhistoriques comme elles se passent aux temps historiques. Les mythes et les dogmes ont voyagé comme les métaux précieux, l'ambre, les contes, etc. — Quand les noms divins divergent et que les histoires sont toutes pareilles, on peut à peine parler de certitude : il y a seulement probabilité d'une origine commune. Par exemple, il est invraisemblable que les déités qui représentent l'étoile du soir et celle du matin ne soient pas indo-européennes, encore qu'elles s'appellent Açvins dans l'Inde, Alcis en Germanie, Fils de Dieu dans le folklore lithuanien et Dioscures en Grèce. C'est aussi le même dieu de l'orage, vainqueur du dragon et libérateur des vaches, qui s'appelle Indra (les voleurs sont les Panis), Héracles ennemi de Géryon, Hercule destructeur de Cacus. De même Grecs, Eraniens et Indiens racontent l'histoire du déluge ; ils croient, comme les anciens Scandinaves, que l'âme des morts traverse une rivière et rencontre à l'entrée du royaume souterrain un ou deux chiens (Cerbère signifie « tacheté » et ressemble fort aux chiens védiques de même emploi). Le malheur est que les Iroquois aient des croyances fort analogues : les défunts doivent franchir une poutre branlante et se défendre contre un chien féroce : voilà Cerbère, voilà le pont étroit des Eraniens (HOPKINS, *Religions*, 163). De même les Péruviens ont une manière de Varuna (Viracocha) et on trouve en Amérique la constellation de l'Ourse, un serpent-nuage, un oiseau de l'éclair et du tonnerre qui apporte le feu, toutes choses védiques ou indo-européennes. — Ceci n'est pas pour diminuer la

de leurs cousins de l'Ouest ; aussi les relations entre leurs religions, le Veda d'une part et l'Avesta de l'autre, sont-elles multiples. Des deux côtés il y a trente-trois dieux. « A Indra tueur du dragon Vritra, correspond dans la littérature éranienne le « tueur de Verethra » ; au grand Asura (dieu, seigneur) nommé Varuna, correspond Ahuramazda : tous deux règnent sur la vérité ou l'ordre suprême *(rita-asha)*, tous deux sont en connexion avec un dieu solaire Mitra (Mithra), tous deux tiennent la tête d'une famille de sept dieux lumineux. Varuna retient le soleil, l'empêche de tomber du ciel *(avapad)*, lui trace sa route dans les espaces. Ahura retient la terre, l'empêche de tomber *(avapad)*, fraie la route au soleil et aux constellations.

confiance dans les spéculations des mythographes, à la condition qu'elles respectent les garde-fous d'une prudente étymologie, mais bien pour justifier l'hypothèse des ethnographes, qui reconnaissent dans beaucoup de choses tenues pour védiques, grecques ou indo-européennes, de l' « humain » tout court. On se trouve donc reporté dans un préhistorique sur lequel aucun document linguistique ne nous éclaire, c'est-à-dire abandonné à des conjectures cette fois sans contrôle aucun. Le plus sage est de s'arrèter à l'indo-européen, qui est encore historique à sa manière, et de relever les caractères notables de cette vieille culture, notamment la notion de l'ordre et celle du divin distinct du magique.

Tous les dieux traversent l'empyrée sur leurs chars de combat attelés de chevaux, étincelants et loyaux, presque exempts des tares de perfidie, de cruauté ou de licence dont d'autres mythologies les entachent. Communes aux deux peuples les conceptions relatives à la mort, au premier homme qui mourut et devint le roi des morts béatifiés : ici Yama, fils de Vivasvant ; là Yima, fils de Vîvanhvant... Commun, enfin, le sacrifice. Leur oblation la plus précieuse, c'est le *soma* védique, le *haoma* avestique, que de part et d'autre leurs prêtres appellent « le roi des plantes, qui croît dans la montagne, que la pluie céleste a nourri, que l'aigle ou les aigles ont apporté » : on en extrait le suc par pressurage, on le passe au filtre de laine, on y mêle du lait... L'emplacement du sacrifice est orné d'une jonchée ou d'un coussin d'herbe, qui est censé le siège de la divinité *(barhis* et *baresman),* et quoique l'Avesta en ait changé l'aspect extérieur, il le dit *stereta* « jonché », tout comme l'Inde l'appelle *stîrna*... C'est le même prêtre, ici le *hotar,* là le *zaotar* qui récite les prières dont la forme poétique est,

dans les deux recueils, si concordante. Et ces prières portent sur les mêmes objets, reflétant ainsi les vœux naïfs des croyants de l'antique unité indo-éranienne : Puissons-nous échapper au loup et au larron ! puissent les gens et le bétail prospérer, le cheval se ruer fougueux au combat, une descendance drue et forte perpétuer la race ! ou bien encore — abandon serein de la piété dans les mains de la divinité — Que la volonté d'en haut soit faite ! » (1).

(1) Oldenberg-Henry, p. 25.

CHAPITRE PREMIER

Description sommaire, époque et caractères des littératures védiques.

I

Quand les Aryas de l'Inde se séparèrent des Airyas ou Ariyas de l'Eran, ils possédaient un rite très caractérisé, l'offrande de la liqueur *Soma-Haoma*, auquel les dieux étaient convoqués. Dans l'Eran eut lieu la réforme zoroastrienne, que nous n'avons pas à décrire ici, et qui transforma le panthéon en une monarchie spirituelle :

il n'y a, dans l'Avesta, qu'un seul Ahura, tandis que dans le Veda, tous les grands dieux sont Asuras ; autre curieuse transformation : le mot *deva,* dieu, a pris en Eran la signification de démon (*daeva*). Au contraire, dans l'Inde, la religion polythéiste s'achemina peu à peu vers le panthéisme et le ritualisme brahmanique. Nous appellerons védisme la forme religieuse antérieure à la complète transformation des notions indo-éraniennes primitives par la théosophie des brahmanes.

Cette forme religieuse nous est connue par les parties les plus anciennes d'une vaste littérature que les Indiens appellent Veda, c'est-à-dire : science, divin savoir.

Le Veda semble avoir été, aux temps les plus reculés, la tradition de prêtres exclusivement consacrés au culte des grands dieux et notamment à l'offrande du *soma*. Ces prêtres, les futurs brahmanes, étaient organisés comme le reste de la population en « gentes » ou *gotras*. — Nos textes les plus anciens ont peu de chose sur les cérémonies domestiques (mariage, grossesse, naissance, initiation, mort et funérailles) et ignorent la sorcellerie (exorcismes, incantations, etc.). A côté des prêtres proprement dits, il y avait sans doute

des sorciers et sans doute le père de famille présidait-il aux rites journaliers. Tous ces rites, souvent archaïques, n'ont subi que dans une mesure assez faible l'influence des idées à proprement parler védiques. Ils ne figurent que dans les parties les plus récentes des collections sacrées.

Le sacrifice comporte, outre l'acte liturgique, offrande de la liqueur au feu ou immolation sanglante, des formules et des prières ou louanges aux dieux, tantôt dites, tantôt chantées.

Les prières ou stances *(ric)* ont d'abord été collectionnées; elles constituent « le recueil des stances » ou *Riksamhitâ* ou *Rigveda,* en dix livres. Les livres II-VIII formaient, avant d'être réunis, les bréviaires de sept familles ou traditions sacerdotales; le IXe ne contient que les hymnes au dieu Soma; le premier, bien que composé dans le même esprit que les IIe-VIIIe, est formé de pièces rapportées; le Xe est décidément plus moderne et, dans certains morceaux, purement philosophique.

Les chants *(sâman)* constituent le deuxième recueil qui est formé d'un certain nombre d'hymnes extraits du premier, mais chantés d'après des principes compliqués et suivis de refrains repris en chœur.

Vient ensuite le recueil des « formules du sacrifice » *(yajus)*, qui sont en prose, en deux recensions : ici les formules sont isolées, là elles sont enveloppées dans le commentaire. La comparaison avec les données éraniennes établit l'antiquité d'un bon nombre de *yajus;* mais il n'est pas douteux que la rédaction définitive du « Veda du sacrifice » soit très postérieure à celle du « Veda des stances ».

A ces trois Vedas, les seuls que la plus ancienne tradition ait reconnus, s'en ajouta un quatrième, l'Atharvaveda, du nom de prêtres mythiques (Atharvan); il est formé de fragments du Rig et de stances écrites dans la manière du Rig; mais, tout magique, il n'a pas de relations avec le sacrifice proprement dit.

Après les « collections » *(samhitâ)* se placent les commentaires *(brâhmanas)* qui expliquent tous les rites, non au point de vue pratique, mais au point de vue de leur origine, de leur signification : spéculations mi-théologiques, mi-mythologiques, surtout théurgiques. Les Brâhmanas se terminent par des livres composés pour les sages qui, renonçant au sacrifice, méditent dans la forêt : certaines parties de ces livres portent le nom d'*upanishad* (leçon ésotérique) et opposent à la religion du rite

la religion de la gnose et de l'ascétisme ; on les désigne comme étant la « fin du Veda » (Vedânta), et cette même expression fut appliquée au système philosophique dans lequel les Brahmanes organisèrent, beaucoup plus tard, les spéculations confuses des vieux « livres forestiers » *(âranyakas)*.

Enfin, se rattachent étroitement au Veda, — bien que n'étant pas regardés comme révélés, « entendus » *(çruta)*, — un grand nombre de livres sacrés qui constituent la « tradition » *(smriti)*, notamment les manuels techniques *(sûtras)* qui exposent la marche des grands sacrifices *(çrauta)* et des cérémonies « de la maison » *(grihya)*. Avec l'Atharva et les Brâhmanas, ils nous font connaître cet ensemble de croyances et de pratiques populaires et superstitieuses sur lesquelles les vieux textes sont à peu près muets.

II

1. Comme nous verrons, la linguistique, l'ethnographie, la géographie, l'histoire littéraire et religieuse permettent d'affirmer la haute antiquité des Vedas ; elles permettent de soupçonner la chronologie de cette littérature dans son ensemble et dans ses diverses parties. Mais les savants ne sont pas d'accord quand on les prie d'indiquer, à quelques siècles près, l'âge du Rig et des Brâhmanas. Les plus sages parlent vaguement du deuxième ou du troisième millénaire avant J.-C. pour le Rig, du huitième siècle et au-dessus pour les Brâhmanas.

Weber pensait qu'il est vain d'établir une chronologie même approximative; Whitney comparait les dates hindoues à des quilles : on ne les fixe que pour avoir le plaisir de les renverser. Cependant il faisait commencer le Veda en 2000. Hopkins place le gros du Rig en 1000.

Cependant il n'est pas absurde de croire avec M. Jacobi que le Veda nous a conservé le souvenir

d'une donnée astronomique se rapportant à 4500 avant notre ère, à savoir le solstice d'été dans α et β du Lion (Rig) ; donnée confirmée par deux autres, l'équinoxe du printemps dans les Pléiades, 2500 avant J.-C., et dans la Mouche, 1300 avant J.-C. (Brâhmanas). — La plupart des indianistes se sont montrés très sceptiques. Mais M. Barth, — et telle était aussi la pensée de Bühler, — croit que « la question reste ouverte », non pas qu'on puisse, même à admettre l'interprétation textuelle et les conclusions de M. Jacobi, — seulement possibles ou probables, jamais nécessaires, — faire remonter jusqu'à la fin du cinquième millénaire « n'importe quelle partie de la littérature transmise jusqu'à nous » ; mais en ce sens que, peut-être, — si M. Jacobi a vu juste, — « il y avait des Aryens et une culture âryenne dans le nord de l'Inde avant 4000 et que certains souvenirs, certains usages provenant de ces temps lointains s'étaient conservés à travers les époques postérieures (1). » Il y a beaucoup de vrai dans cette opinion de M. Winternitz que les chiffres 1200 et même 1500 s'accordent mal avec ce que

(1) Voir Barth, *Comptes rendus de l'Ac. des I. et B. L.*, 9 février 1894 : *J. As.* 1894, I, p. 156 ; *Bulletin*, 1899, p, 20-24.

nous savons (je dirais plutôt : devinons) de l'histoire de l'Inde, et que rien n'interdit de faire remonter beaucoup plus haut et le Rigveda et la civilisation qui y correspond.

2. La langue du Rigveda est fort archaïque. Les documents les plus anciens et datés avec précision que nous possédions dans l'Inde sont les célèbres inscriptions d'Açoka (1), dans les environs de 250 avant notre ère ; elles sont rédigées dans un dialecte qui entretient avec la langue du Veda des relations très lointaines, aussi lointaines que celles de l'italien avec les inscriptions des Scipions. Ce dialecte, nous avons tout lieu de le croire, représente assez fidèlement, au point de vue du stade linguistique, la langue dans laquelle le Bouddha a prêché vers le VIe siècle avant notre ère. D'autre part, il n'est pas douteux que, à l'exception de morceaux d'un archaïsme voulu, les hymnes védiques (Rigveda) furent composés dans la langue de tout le monde. L'hypothèse de pastiches savants ne tient pas contre « l'authenticité linguistique » des hymnes, contre la comparaison du Rig et de la bible iranienne, l'Avesta, ni non

(1) Voir l'ouvrage *Bouddhisme*, dans la présente collection.

plus contre ce fait que, dès l'époque des Brâhmanas, les prêtres eux-mêmes n'y voyaient plus clair dans le Veda. Il faut donc compter un grand nombre de siècles entre le Rig et le Bouddhisme. La linguistique permet de placer avec certitude le plus vieux Veda très haut en tête de la littérature indienne (1), et, encore qu'il soit malaisé de calculer en siècles les transformations phonétiques, rejettent le Rig assez avant dans le deuxième millénaire avant J.-C. Cette circonstance que l'écriture est, dans l'Inde, une importation relativement récente, n'est pas pour rendre suspecte l'origine de nos documents, ni pour nous engager à en réduire l'antiquité.

3. Les données géographiques et ethnogra-

(1) Cet ordre de considérations ne s'applique guère dans l'ensemble de la littérature indienne qu'aux hymnes védiques. Il paraît certain que, dès les Brâhmanas le sanscrit était une langue non pas artificielle, mais savante : c'est-à-dire appartenant en propre aux cercles brahmaniques, devenue incompréhensible au vulgaire. Qu'on suppose que le latin, qui est resté une langue vivante, quoique savante, très tard dans notre moyen âge, n'ait connu à l'époque où il était langue populaire que des Chants des Arvales et que sa floraison littéraire et profane se soit placée du temps de Charlemagne. Ce serait un peu l'histoire du sanscrit. — Au point de vue linguistique les Brâhmanas et les Upanishads sont bien « antérieurs » au Bouddhisme, de même le Mahâbhârata ; on ne peut pas affirmer qu'ils le soient chronologiquement.

phiques contenues dans les hymnes et les commentaires fournissent une confirmation de l'argument linguistique. Le pays originaire du Bouddhisme, le Magadha, est le cours moyen du Gange, à l'est du confluent de la Yamounâ et du Gange, vers Bénares et Patna : à cette époque et dans cette région, il semble qu'il n'y ait pas de différences physiques entre les trois castes supérieures, les descendants présumés d'Indo-Européens, et les *çûdras,* aborigènes méprisés. Le Bouddha raille la prétention des brahmanes : ne sont-ils pas des hommes comme les autres (1) ? Et s'il reconnaît la supériorité des Kshatriyas (nobles), ce n'est pas en raison de particularités ethniques ou corporelles. Le Rigveda, au contraire, démontre que le mot sanscrit que nous traduisons « caste », c'est-à-dire *varna* ou « couleur, » a correspondu jadis à une différence

(1) On aimerait pouvoir tirer parti d'un passage célèbre d'un livre bouddhique, le Madhurasutta : « Les brahmanes sont la caste blanche, les autres castes sont noires », et conclure que, dans le Magadha, les brahmanes seuls étaient des Indo-Européens ; mais je ne puis que signaler cette interprétation (voir Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha,* p. 105). Pour moi le contexte la rend bien suspecte. Les mots « blanc » (plutôt « brillant ») et « noir » ont pour parallèles « noble » et « vil », « pur » et « impur » ; on les emploie couramment pour qualifier les actions au point de vue moral.

de race très marquée (1). La communauté ou les communautés ethniques auxquelles appartient le Rigveda comportent des familles nobles, des familles sacerdotales et des gens du commun, mais, quel que soit le rang social, tous sont des *âryas*, des Indo-Européens, des blancs : les *Dâsas* ou *Dasyus,* les « Peaux-noires », les « Sans-nez », les « Sans-lois », les « Sans-dieux », les « Non-humains », c'est-à-dire les aborigènes, dont, avec le secours de leurs dieux, les envahisseurs de l'Inde détruisent les repaires, sont encore des ennemis : plus tard, les aborigènes deviennent les esclaves *(dâsa)* ou les clients des « nobles » et des brahmanes ; et, par une réaction inévitable, les Indo-Européens de l'Inde subissent, en même temps que l'influence d'un climat nouveau, l'influence plus décisive encore des peuplades conquises (2).

(1) Voir ci-dessus, p. 15.

(2) Voir Oldenberg, *Religion du Veda,* p. 126 ; *Literatur des alten Indiens.* — Nous ne sommes pas renseignés sur les circonstances et le caractère de la « conquête » indo-européenne de l'Inde (on ne sait pas toujours si les poètes védiques parlent des démons ou des princes des tribus aborigènes). Les *Asiatic studies* de Sir A. Lyall et le *Népal* de S. Lévi éclairent ce problème par l'histoire de la « brahmanisation » contemporaine ou historique des tribus himalayennes ou du Vindhya.

D'autre part, la géographie du Rigveda comparée avec celle des documents védiques postérieurs et des littératures brâhmaniques marque le mouvement vers l'est depuis les confins de l'Afghanistan jusqu'au bassin du Gange.

4. La comparaison des idées religieuses du Rigveda, des Brâhmanas, du Bouddhisme, établit de même la haute antiquité du Rig ; mais c'est là un un ordre de considérations assez délicates. La tendance actuelle est d'en contester la valeur, sans doute à tort, mais avec quelque apparence de raison. — D'une part, il est bien malaisé de supputer la durée des révolutions ou évolutions morales, philosophiques ou mythiques ; d'autre part, il est imprudent d'affirmer que telle ou telle notion n'existait pas avant l'époque où nous la trouvons consignée dans la littérature. Sans parler des altérations qui ont ruiné l'ancien panthéon, encore si vivant dans le Rig, au profit du panthéon hindou (Varuna, roi du ciel, devenu un dieu des eaux ; les Asuras, ou dieux supérieurs, devenus des Titans ; Vishnou, dieu solaire sans grande importance, devenu l'exposant et la forme du Dieu-Tout) ; — ni du progrès philosophique qui, s'affirmant dans le Xe livre du Rig, aboutit à l'idéalisme moniste des Upanishads, — la note

qui caractérise l'âge immédiatement prébouddhique, c'est la croyance à la transmigration, croyance radicalement étrangère au Rigveda et qui ne se formule pas encore nettement dans les Brâhmanas.

A comparer le Védisme et le Bouddhisme, on constate que les dogmes eschatologiques sont transformés du tout au tout; et l'Hindouisme à proprement parler naît avec cette transformation.

Faut-il admettre qu'elle s'est opérée dans la communauté âryenne, considérée comme un vase clos? Alors on ne peut jeter assez de siècles entre les Brâhmanas et le Bouddhisme, entre le Rig et les Brâhmanas. Mais il faudra «faire marcher» les choses beaucoup plus vite si on admet l'influence active du milieu aborigène et l'existence, en dessous de l'aristocratie sacerdotale dont nous possédons les bibles, de croyances répandues dans le vulgaire et qui, par des adaptations et des retouches successives, obtiennent droit de cité dans la littérature. De même en est-il pour les religions hindoues du Mahâbhârata, pour le Krishnaïsme et le Çivaïsme, pour le vieux Vishnouisme que suppose le Bouddhisme: on peut croire que les éléments en ont été élaborés à une époque contemporaine de la culture védique, dans des milieux étrangers à

cette culture. De même, à rester dans la sphère de la spéculation proprement âryenne, le Rig, l'Atharva, les Brâhmanas font constraste ; mais les différences tiennent peut-être tout autant à la diversité des milieux qu'à celle des époques. En d'autres termes, on peut se refuser à construire un schéma chronologique dans lequel les diverses stratifications religieuses, au-dessus du Bouddhisme et du Mahâbhârata, se superposeraient pour faire remonter extrêmement haut une période du Rigveda, suivie d'une période des Yajus et de l'Atharva, suivie du développement des Brâhmanas. — Cette conception, un peu simpliste, n'est peut-être pas la plus écartée de la vraisemblance. L'argument *a silentio* ne doit être manié qu'avec précaution ; cependant, « même dans l'Inde, les siècles ont leur physionomie » [A. Barth].

III

Le problème des relations chronologiques des diverses parties du Veda n'intéresse pas seulement la question, accessoire en somme, de l'antiquité du Rig, mais encore celle, beaucoup plus grave, de la nature même des religions védiques.

1. A les examiner séparément on peut dire que le Rig nous donne une religion, l'Atharva de la magie, le Yajus et les Brâḥmanas une magie et une théurgie, les Upanishads une théosophie. Certains rituels, à ignorer quelques détails indiens, pourraient passer « pour les livres magiques de n'importe quelle tribu peau-rouge de l'Amérique du Nord (1) ». — Dans quelle mesure l'historien du Védisme a-t-il le droit et le devoir de

(1) CALAND, *Altindisches Zauberritual* (1900) — cité par OLDENBERG *Vedaforschung*, p. 69.

séparer ces documents si différents de tendance et, par certains côtés, en relation intime les uns avec les autres ?

Les opinions les plus extrêmes ont été professées par les savants les plus autorisés. Les premiers védisants vénérèrent dans les hymnes du Rig les effusions naïves de l'Arya primitif en présence des grands spectacles de la nature, et, à bon droit, insistèrent sur la valeur religieuse de cette poésie : les Brâhmanas, d'un ritualisme mécanique, sont, au contraire, l'œuvre d'un sacerdoce à la fois athée et superstitieux ; il faut les placer un grand nombre de siècles après le Rig. — De nos jours, plusieurs croient que toute distinction entre la période des hymnes et celle des commentaires est artificielle : « Les défenseurs de la Bible âryenne, qui ont l'heureux privilège de goûter la fraîcheur et la naïveté des hymnes, sont libres, — écrit M. S. Lévi, — d'imaginer une longue et profonde décadence du sentiment religieux entre les poètes et les docteurs de la religion védique ; d'autres se refuseront à admettre une évolution aussi surprenante des croyances et des doctrines, qui fait succéder un stage de grossière barbarie à une période de

délicatesse exquise (1) » ; et ailleurs : « La religion des Vedas, mieux connue, nous apparaît aujourd'hui comme une sorte de magie très savante (2) ». Les hymnes ne seraient que des formules d'incantation au service d'une théurgie.

Il semble qu'on doive, tout en profitant des découvertes récentes, ne pas sacrifier les données réunies par les anciens védisants. Au fond, ils ont vu juste.

2. Surtout depuis les travaux de Bergaigne, on s'est rendu compte que la poésie du Rig est, dans l'ensemble, aussi peu naïve qu'il est possible. Pleine d'enfantillages et de niaiseries, elle est très savante, très compliquée ; elle abonde en énigmes, en paradoxes, en combinaisons métaphoriques, en allusions mythiques et rituelles. « Il arrive [aux auteurs des plus anciens textes] de tricher en jonglant avec leurs propres formules ou avec les lambeaux de ces formules, en les employant à tort et à travers, les transportant d'un dieu, d'un objet ou d'un fait, où ils signifient peut-être quelque chose, à d'autres dieux, à

(1) *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, p. 9.
(2) *La formation religieuse de l'Inde contemporaine*, p. 19.

d'autres objets, à d'autres faits où ils ne signifient plus rien (1). » C'est ce que Bergaigne appela le double et le triple galimatias du Veda.

Les allusions au rituel, notamment quand Agni, le feu, et Soma, la libation, sont en cause, sont trop multipliées pour que les hymnes ne soient pas, dans l'ensemble, sacerdotaux. Mais, d'une part, le recueil n'a pas pas été constitué en vue de la liturgie des Brâhmanas, car il est « formé de collections distinctes, qui proviennent, dans certains cas, de familles rivales et appartinrent à des tribus souvent en guerre les unes avec les autres » et « la liturgie postérieure ignore la distinction primitive entre les diverses collections et choisit les strophes dont elle a besoin dans l'ensemble du recueil sans aucun respect pour l'intégrité des hymnes ». D'autre part, il semble certain que le rite a de tout temps comporté deux sortes de récitation, des formules stéréotypées qui sont en prose depuis l'unité indo-éranienne et qui accompagnent l'allumage, la libation, etc., et des hymnes, louanges et prières, lesquels, de leur témoignage même, sont des créations récentes et

(1) A. Barth, *J. des Savants*, mars 1896.

individuelles : ce qui est peu compatible avec le concept liturgique au sens strict. — Enfin, dans beaucoup d'hymnes, toute préoccupation rituelle est absente.

Donc, si les hymnes ne sont pas des oraisons ingénues, mais des œuvres d'art construites par des professionnels et payées à haut prix ; s'ils étaient récités au sacrifice, parce que c'est surtout au sacrifice que les dieux sont abordables, cela n'emporte pas qu'ils eurent une destination technique, et encore moins qu'ils aient été inspirés par l'esprit théurgique et magique des Brâhmanas. On doit seulement remarquer qu'ils trahissent, plus ou moins fréquemment, des dispositions d'esprit dont les Brâhmanas et aussi les Upanishads marqueront le plein développement.

Le caractère sacerdotal des hymnes rend plus délicate l'interprétation textuelle et mythologique ; il justifie l'exégèse par le rituel, par l'évéhmérisme, par les abstractions logiques ; mais, du même coup, nous ne sommes plus forcés d'imputer à la conscience religieuse populaire les étranges combinaisons dont le Rig rend témoignage. Si on veut se faire une idée concrète et réaliste des dieux et de leurs rapports avec les hommes, on devra dégager les hymnes des éléments philoso-

phiques dont leurs rédacteurs les ont farcis. Pour préciser, « ce que [Max Mueller] a appelé hénothéisme, la tendance non seulement à subordonner à tour de rôle tous les dieux à un seul dieu, qui n'en devient pas plus tangible pour cela, tant s'en faut, mais encore et surtout à les faire rentrer en quelque sorte les uns dans les autres comme de pures abstractions, sans substance ni personnalité », est un des traits du sacerdotalisme védique. Il est au moins vraisemblable que les dieux adorés du vulgaire et tels qu'ils se manifestent souvent chez nos poètes, sont demeurés étrangers à ce halo mystique et panthéistique, à ce symbolisme raffiné qui obscurcissent dans le « vénérable hymnaire » leur valeur religieuse. Le peuple n'identifiait pas les dieux les uns avec les autres, comme les hymnes le font souvent, comme les Brâhmanas le font systématiquement : « Au lieu de répéter que, dans le Veda, la physionomie des dieux n'est pas encore arrêtée, on devrait renverser les termes et dire qu'elle ne l'est déjà plus », et cela, moins par le fait d'une altération due à l'évolution historique qu'en raison du caractère savant de la littérature. On pourrait dire que le Rig marque, en même temps

que le commencement du Brahmanisme, la fin du polythéisme âryen.

Il est aussi presque évident qu'on ne considérait pas le sacrifice comme une opération magique, un *opus operans*, contraignant les dieux et supportant même toute la machine cosmique, — ainsi que c'est le cas dans quelques passages du Rig; et encore admettrons-nous que l'offrande n'était pas exclusivement, pour le laïc, ce qu'elle est normalement dans nos textes, une affaire réglée par le *do ut des*. Les Brahmanes qui ont conservé et classé les hymnes, sans avoir formulé les spéculations rituelles des Brâhmanas, étaient à mi-chemin de ces spéculations. Les dieux n'étaient pour eux, en général, que des personnalités d'un contour assez vague, assumant tour à tour la souveraineté, mais dont le rôle consiste surtout à obéir aux rites, soit de bon gré par l'appât de l'offrande, par la séduction de la louange versifiée, soit de vive force, par l'efficacité mystérieuse de l'acte liturgique. Les auteurs « inspirés » et les diascévastes, professionnels du sacrifice, avaient sur le sacrifice des idées de professionnels : la libation et les strophes sont un prix suffisant de tous les services attendus d'Indra. Pour eux, la grande affaire, c'est d'être payés par

les chefs de clans et les maîtres de nombreux troupeaux ; le mauvais homme, c'est surtout l'avare. Les notions d'ordre moral qui sont comme exclues des Brâhmanas par la préoccupation professionnelle, subissent déjà, et par la même cause, quelque éclipse dans le Rig : le Brahmane fut toujours porté à mettre au-dessus de tout, même des dieux, le sacrifice, l'officiant et le salaire du sacrifice *(dakshinâ)* (1).

3. L'historien n'aura pas, cependant, à construire des hypothèses périlleuses pour se faire une idée juste, sinon précise, de la portée religieuse et de l'enseignement mythologique du Rigveda. L'esprit de tendance des rédacteurs n'a pas essentiellement altéré les représentations communes. Beaucoup de documents, qu'ils soient antérieurs à la formation de la mentalité cléricale, qu'ils soient dus à l'inspiration plus libre de tel ou tel « voyant » (*rishi*), qu'ils nous livrent une spéculation individuelle — comme c'est souvent possible — ou transposent seulement le sentiment populaire, nous apportent l'impression fraîche d'une pensée vivante, par-

(1) Les citations p. 41-43 sont extraites de A. Barth, *Bulletin* 1885, p. 11. Voir aussi 1882, p. 7.

fois émue. En conflit marqué avec ce dogme de la période des commentaires, que les textes védiques préexistent de toute éternité et ont été « vus » par leurs soi-disant auteurs, qu'ils ont été créés par le sacrifice de l'homme primordial, les hymnes se donnent pour des prières faites par tel ou tel dans telle occasion. On peut récuser leur témoignage quand ils se perdent dans la gnose : c'est du Brâhmanisme avant la lettre ; et le retenir quand ils traduisent des idées simples et humaines : c'est du Védisme embelli.

On s'étonne que les indianistes d'antan n'aient pas soupçonné le « galimatias » du Rig, aient tout compris et tout admiré ; il est tout aussi surprenant que ce « galimatias » dérobe à des yeux prévenus les matériaux mêmes des croyances védiques, de nobles idées de l'ordre et de la divinité, de grandes images mythologiques, parfois de la piété.

Cependant il ne faut pas établir de cloisons étanches entre le Rig et la littérature qui a suivi. C'est évidemment de parti pris que les anciens « voyants » et les compilateurs du recueil ont ignoré la démonologie, la sorcellerie, certains aspects des rites funéraires, etc. Mais nous sommes soucieux de connaître, non seulement la psy-

chologie des diascévastes du Rig, mais encore le cercle complet des idées religieuses de l'ancienne Inde âryenne. D'une part, nous croyons que la croyance dans la bonté et la majesté des dieux n'est pas la création de quelques esprits d'élite, car elle remplit tout l'hymnaire; mais, d'ailleurs, qui doutera que le paganisme, peu apparent dans le Rig, touffu et vivant dans l'Atharva et dans le rituel, ne soit très ancien ? Il serait aussi outré de décrire l'ancienne religion de l'Inde en choisissant les représentations les plus nobles et les plus « religieuses », — qui sont celles du Rig, — que d'éliminer ces représentations à titre de vues individuelles ou sacerdotales. Les gens du Veda avaient des dieux de toutes les qualités et rendaient à chacun le culte convenable, respectueux de toutes les puissances, conciliant l'adoration des grands dieux qui aiment la justice et le service du « pandemonium » : ils savaient, apparemment, faire des différences, quoique capables aussi d'étranges confusions.

CHAPITRE II

La divinité védique.

Les croyances du Rigveda sont dans l'ensemble, — avec des caractères très originaux, cela s'entend, — celles des peuples païens ou polythéistes : croyances qui ne sont nulle part ordonnées, systématisées, et qui, « à la même époque et chez le même peuple, oscillent sans cesse et à des degrés divers entre le monothéisme, l'animisme et le panthéisme naturaliste (1) ». — Ici l'idée théiste, — ou plus exactement l'idée, plus ou

(1) Barth, *Bulletin*, 1882, p. 7.

moins pure, de la divinité transcendante, — trouve des expressions particulièrement éloquentes ; et, à examiner le contexte, comme la spéculation savante tend sans cesse à s'en écarter (Rigveda, X, Brâhmanas, Upanishads), il n'y a aucune raison particulière de la regarder comme « cléricale » ou ésotérique. Le panthéisme naturaliste est la note dominante de la pensée védique, pour autant qu'elle est déjà brahmanique ; il jaillit d'ailleurs spontanément de la déification des forces de la nature. L'animisme proprement dit est un facteur beaucoup moins important.

Les poètes védiques reconnaissent à l'occasion un dieu suprême, Varuna, créateur, gardien de l'ordre physique et moral, justicier aux yeux duquel un cœur contrit est l'offrande méritoire ; ils chantent dans Indra le dieu vigoureux et buveur, destructeur des démons atmosphériques et autres, héros d'aventures peu édifiantes ; ils croient à un séjour bienheureux des morts, tantôt dans un monde de lumière, tantôt au fond des grandes pentes souterraines : cependant que les pratiques funéraires reposent sur le concept du mort nourri dans la fosse où reposent les ossements. Les conjurations et les maléfices sont collectionnés dans l'Atharvaveda, plus jeune

comme recueil que le Rig, mais aussi archaïque par le fond, et qui suppose des confréries de sorciers. Le sacrifice, par beaucoup d'aspects, est tout autre chose qu'une offrande : les dieux y sont présents et son caractère religieux, à la lumière des hymnes dévots qui y sont chantés, est incontestable ; mais il est aussi une « affaire », car on donne au dieu pour qu'il donne (voir p. 109). La religion proprement dite et la magie, qui triomphera dans les Brâhmanas, y sont très voisines.

1. La nature des dieux védiques, même celle d'Agni, le feu, et de Soma, la plante et la liqueur du sacrifice, ne peut s'expliquer ni par la spéculation magique, ni par l'animisme (ou croyance sauvage à un principe de vie immanent à toutes choses, d'où la litholâtrie, culte des pierres, la zoolâtrie, culte des animaux), ni même par l'anthropomorphisme pur. Les dieux du Rigveda, tous les dieux du Rigveda, sont autre chose que des hommes très puissants, des géants maniant la foudre, qui assistent invisibles au sacrifice et s'assoient sur la jonchée d'herbe pour se repaître du breuvage mystique. La divinité des dieux védiques suppose, — comme s'exprime M. Barth, en résumant et en faisant siennes, sur ce point,

les conclusions d'une étude très serrée de M. Colinet, — « des notions transcendantes, une conception de la divinité comme étant au-dessus et en dehors du monde (1) ». « Rien n'est aussi clairement et aussi fréquemment affirmé dans le Rigveda que le caractère absolu des dieux. Tout ce qu'ils possèdent, et dans certaine mesure tout ce qu'ils sont, ils le tiennent d'eux-mêmes : force, conservation, empire, majesté, éclat, gloire, mouvement, naissance, existence (2) ». Ils sont essentiellement distincts des phénomènes naturels auxquels ils président : Vâyu, par exemple, n'est pas le vent, mais la force indépendante et autonome qui ordonne le calme et la tempête. Les dieux sont les organisateurs du monde ; c'est par leurs décrets que l'univers existe et dure : Indra a affermi la terre pour qu'elle ne tombe pas ; il soutient les deux mondes, les montagnes, les plaines, les eaux et les cieux. Varuna, Vishnu et les Pères, ancêtres béatifiés, ont « mesuré » la

(1) *Bulletin*, 1885, p. 9.

(2) Ph. Colinet, *La divinité personnelle dans l'Inde*, *Muséon*, III (1884), p. 127 et 294. Voir du même : *La nature du monde supérieur dans le Rigveda*, *ibidem*, VIII, 578 et IX, 71.

terre ; Agni, Indra et les Maruts ses compagnons, ont « étendu » la terre. Les dieux, enfin, par définition, ne vieillissent jamais ; ils vivent dans le monde de la lumière, de l'immortalité, de l'abondance.

La valeur morale des dieux correspond-elle à leur dignité métaphysique ? Point toujours. S'il n'y avait dans le panthéon védique un groupe particulièrement sublime, Varuna et ses frères, il serait peut-être imprudent d'affirmer le caractère moral et transcendant de la divinité. Mais, sans Varuna, le Rigveda ne serait plus le Rigveda. Tout le panthéon est ennobli de la noblesse de cette grande figure où la conscience religieuse a trouvé sa véritable expression, — et cela sans doute depuis l'époque indo-éranienne.

Une vieille donnée cosmologique, qui est indo-européenne et, à dire vrai, fut répandue chez tous les peuples anciens, c'est que l'univers est né du démembrement d'un géant primordial. Son crâne a formé la voûte céleste, son nombril l'atmosphère, ses pieds la terre ; Indra et Agni sont sortis de sa bouche, le Vent est son souffle : primitive ébauche de philosophie panthéiste, qui sera remaniée par la théosophie des brahmanes. Les théogonies, les histoires d'unions et de géné-

rations divines, appartiennent à la même couche de croyances. — Il ne faut pas exagérer la transcendance des divinités védiques ; de même il ne faut pas se méprendre sur leur moralité.

« Pour la conscience religieuse », dit M. Oldenberg, « la donnée essentielle, c'est que le dieu est un puissant ami. Si les louanges qu'on lui adresse exaltent son pouvoir au delà de toute mesure, il n'en est pas de même de sa valeur morale. Tous les dieux, il est vrai, et sans exception, reçoivent des épithètes telles que « vrai, non trompeur » [et tous ou presque tous sont associés à l'œuvre morale de Varuna] ; mais combien plus fréquentes celles de « grand, redoutable » ! Il en ressort simplement que le dieu, tout comme l'homme vertueux ou à peine davantage, est capable de bonté et de justice, et ce qu'on sait des faits et gestes d'Indra montre assez à quelle limitation sont sujettes ces nobles qualités. Qu'au demeurant la prétendue moralité des dieux védiques se réduise à un vernis extérieur, c'est ce que démontre surtout le cours ultérieur de l'histoire religieuse de l'Inde... La physionomie des dieux n'a d'éthique que des traits superficiels... Mais si le dieu, en tant que dieu, n'a que de faibles attaches avec la morale, son caractère individuel peut

lui en prêter de plus étroites (1). » C'est le cas pour les dieux des grands météores célestes, Varuna, Mitra, qui voient toute chose. — Faire des dieux védiques de grandes puissances morales, « c'est placer en plein cœur ce qui tout au plus n'intéresse que l'épiderme ».

On dirait mieux, pensons-nous, que les poètes védiques adoraient dans Varuna, dans ses parèdres, et a l'occasion dans n'importe quel dieu, la divinité incorruptible ; et que, d'ordinaire, dans Indra et les autres dieux, ils choyaient ce que l'Inde postérieure appelle des « divinités d'élection » *(ishtadevatâ)*, des patrons généreux et puissants, qui règnent comme Varuna par leurs décrets, mais imposent aussi leur empire aux démons et aux ennemis des Aryas par la force de leur foudre ou de leurs bras. Mêlés aux luttes quotidiennes de l'atmosphère ou d'ici-bas, ils sont moins préoccupés d'être justes que de favoriser leurs dévots. Ces dieux, dont le caractère naturaliste affleure souvent, ont d'ailleurs des biographies bien plus édifiantes que les Immortels des Grecs. Il n'y en a pas un seul qui soit méchant,

(1) Oldenberg-Henry, p. 241.

— sauf Rudra (voir p. 99) : « C'est certainement un trait remarquable que les hymnes ne reconnaissent pas de divinités méchantes ni de pratiques basses et nocives (1) ».

3. C'est, nous l'avons déjà remarqué, un principe cardinal de tout paganisme qu'il faut rendre à toute déité, à toute puissance surnaturelle, le culte convenable : « Tel dieu ou tel démon *(yaksha)*, telle offrande. » — Mais, dans l'ensemble, les croyances et les rites superstitieux ont été exclus par les familles sacerdotales qui ont composé les hymnes, de leur culte domestique et du culte qu'elles célébraient pour les rois et les chefs de clan (2). L'Atharvaveda (voir p. 119), au contraire, appartient d'origine à des confréries de sorciers.

Aussi ne considérerons-nous pas comme des « dieux » du Rigveda ou du Veda, ni le phallus, plus tard symbole de Çiva, — car on prie Indra d'écarter du lieu du sacrifice « ceux qui ont pour

(1) Barth, *Religions*, p. 33.

(2) Les premières traces d'idolâtrie apparaissent dans des annexes des Brâhmanas et dans les Sûtras. Le culte védique ne comporte pas d'établissement fixe, temple ou enclos bâti une fois pour toutes. Les ustensiles employés au cours du sacrifice ne sont pas des idoles.

dieu le phallus », car on raconte qu'Indra a fait un grand massacre de ces gens, — ni l'arc, la flèche, le tambour, le char que révère le guerrier, comme le laboureur invoque la charrue, comme le joueur exorcise les dés.

Dans ce « chrémathéisme » retiendra surtout l'attention cette variété de superstition que M. Barth a heureusement nommée « panthéisme ritualistique ». Non seulement le feu et la liqueur du sacrifice sont deux grands dieux, mais tout ce qui a rapport avec le rite est sacré, divin, personnifié : le poteau auquel on attache la victime, la pierre qui pressure la plante à liqueur, la jonchée d'herbe sur laquelle les dieux s'assoient. Mais il semble que le prêtre, comme ses clients, fasse une différence entre le poteau sacrificiel et le dieu invisible auquel on offre la victime, entre le vrai Indra qui règne parmi les orages et met la terre dans le creux de sa main, et cet énigmatique talisman dont parle un de nos auteurs : « Qui veut acheter mon Indra pour dix vaches ? Quand il aura tué ses ennemis il me le rendra. »

A la faveur du panthéisme ritualistique, de la démonologie et des métaphores mythiques, la zoolâtrie pénètre dans le Veda. Beaucoup de dieux sont des taureaux (Indra) ou des chevaux (Agni,

le Soleil, etc.) ; le nuage pluvieux est une vache, de même l'Aurore, de même l'Offrande de lait et beurre. — Dès le Rig, la vache est inviolable ; dans l'Atharva, on la tient nettement pour sacrée : mais le grand docteur des Brâhmanas, Yâjnavalkya déclare qu'il mange de la viande de vache « quand elle est tendre ». La vache avait certainement beaucoup d'athées ; mais non pas les serpents, dragons célestes ou êtres rampants, et les esprits de toute espèce, zoomorphiques, thériomorphiques (voir ci-dessous p. 117). Ce ne sont pas là des dieux, mais des démons. Observons, toutefois, que la distinction, très nette si on prend comme seule source d'information le Rigveda, perd en précision dès qu'on analyse des documents plus jeunes de rédaction, témoins probables d'un passé très ancien. C'est ainsi que « dans le culte on emploie des animaux fétiches, qui représentent les dieux et assurent l'efficacité des rites. Le soleil est figuré par un cheval blanc, Agni par un cheval, plus souvent par un bouc, Indra par un taureau. Ces animaux ne sont pas là comme de purs symboles, car le rite est parfois conduit suivant les indications qu'ils paraissent donner ; pour le moment, le dieu est en eux, agit en eux, ils sont le dieu même, et cela en vertu d'affinités

mystérieuses entre le dieu et leur espèce. C'est en vertu de ces mêmes affinités, dont les prêtres se transmettent la connaissance, qu'on choisit les victimes (1)». — Ces rites et les spéculations qu'ils supposent font violemment contraste avec ce que les hymnes nous apprennent sur les dieux. Il est légitime d'en tenir compte pour apprécier dans son ensemble la religion védique et d'après quelques savants, à tort croyons-nous, pour deviner ses origines.

4. Quelles sont les origines des dieux védiques ? Sans examiner ce problème sous tous ses aspects, essayons de caractériser les principales théories.

a) L'école mythologique pose en principe que le mythe, personnification des êtres et des phénomènes naturels, est au cœur de tous les concepts divins. Beaucoup de divinités portent des noms qui marquent leur caractère primitif : le dieu Ciel *(dyâus)*, la déesse Terre *(prithivî)* le dieu Pluie *(parjanya)*, le dieu Soleil *(sûrya)*, la déesse Au-

(1) Barth résumant Oldenberg, *J. des Savants*, mars 1896. — Voir aussi sur le zoomorphisme, totémisme, etc., l'article de Keith dans *J. R. A. S.*, 1908, January.

rore *(ushas)*, le dieu Vent *(vâta* ou *vâyu)*, le Feu *(agni)* et la liqueur du sacrifice *(soma)* et beaucoup d'autres.

Les hommes adorèrent d'abord le soleil directement conçu comme être divin, la grande boule rouge dans le ciel, l'oiseau rouge, la pierre, le joyau, le fils de l'aurore, l'amant de l'aurore. Puis ils firent de ses noms *(nomina)*, qui sont des épithètes descriptives, autant de dieux *(numina)*. C'est la « maladie du langage », célèbre trouvaille de Max Mueller. On dit, pour décrire tout uniment les phénomènes atmosphériques du matin : « le soleil suit l'aurore » ; de là « le soleil poursuit l'aurore », et dès lors l'astre devient une personne. — C'est lui qu'on adore dans Sûrya, « l'être brillant », et le mot est demeuré dans la langue ; « dans Savitar, le grand vivificateur, qui soir et matin étend ses longs bras d'or pour éveiller et endormir les êtres, qui chemine entre ciel et terre, témoin infaillible de tout ce qui s'y passe ; dans Pûshan, le nourricier, l'éternel marcheur qui ne s'égare jamais dans sa course et connaît aussi celle de l'au-delà, où il pénètre chaque soir ; dans Vishnu, qui a révélé l'espace en s'élevant jusqu'au zénith et qui sera plus tard orné du *cakra*, du disque, et monté sur Garuda, l'oiseau

solaire (1). » — La spéculation est arrivée à l'anthropomorphisme : le soleil visible n'est plus que le char du dieu, régent de l'astre ; encore un progrès, le soleil sera considéré comme l'œil d'un dieu souverain, observateur des hommes, Varuna. — D'autres divinités sont nettement distinctes des phénomènes qu'elles ont dû personnifier à l'origine, Indra, par exemple ; mais, dans beaucoup de cas, le mythe, solaire ou autre, est manifeste. Certains auteurs croient même que le Veda nous montre de la mythologie, de la divinité mythologique en formation *(Mythologie im Werden)* (2).

On explique comment des « entités nettement et exclusivement naturalistes » ont pu devenir des dieux moraux et souverains. Soit, par exemple, Varuna. Victor Henry admet qu'il représente le ciel et particulièrement le « ciel nocturne ». Dès lors il suppose cette déduction : « Qui voudra me faire tort, il s'y prendra plus volontiers la nuit ; car je ne le verrai pas, et au pis aller il n'aura pas de témoins contre lui, aucun autre que

(1) Barth, *J. des Savants*, 1896, mars.
(2) Winternitz.

le ciel enveloppant et sombre, le grand aveugle. Est-il vraiment aveugle ? de quoi lui servent donc ces trous lumineux dont sa voûte est percée ? ne sont-ce pas des yeux, des regards ou des espions par où lui-même il guette ce qu'il cache à tous les autres ? Oui, Varuna voit tout, puisqu'il est le ciel aux mille yeux. Mais, d'autre part, Varuna est dieu, c'est-à-dire, par définition, très puissant et très bon : comment donc verrait-il le mal sans le prévenir ou en châtier l'auteur ? C'est lui que je dois supplier en redressement du tort qui m'est fait, lui que je dois craindre alors que je ne crains le témoignage ni la colère d'aucun vivant ». Ainsi toute cette théologie de Varuna « n'est qu'un admirable développement du simple mythe du ciel nocturne (1) ».

b) L'école ethnographique a été fondée par le Président de Brosses. Pour savoir, dit-on, ce qui se passait chez les Anciens à peine sortis de la barbarie, il faut examiner ce qui se passe chez les sauvages « et, en général, il n'y a pas de meilleure méthode de percer les voiles des points de l'antiquité peu connus que d'observer s'il n'arrive

(1) Victor Henry, *Magie*, p. 254.

pas quelque part sous nos yeux quelque chose d'à peu près pareil » (1). Or, pour le sauvage, comme pour les chantres védiques, « la nature tout entière est divine ; tout ce qui frappe par sa sublimité [ou son étrangeté], tout ce qui peut nous faire du bien ou du mal peut devenir un objet d'adoration. Les montagnes, les rivières, les sources, les arbres, les plantes sont invoqués comme de grands pouvoirs. Les animaux qui entourent l'homme, le cheval qui le porte au combat, la vache qui le nourrit, le chien qui veille sur sa maison, l'oiseau qui lui révèle l'avenir et les innombrables êtres qui menacent son existence, reçoivent un culte d'hommage et de déprécation (2). » — La litholâtrie, la zoolâtrie ont dû, dit-on, précéder le culte des grandes forces naturelles; et ces forces furent conçues d'abord sous l'aspect animal : il a peut-être existé une grande déesse vache, mère du soleil et de la lune, et qui a succédé

(1) *Culte des dieux fétiches* (1760), p. 15. Cité par Ch. MICHEL, *Revue d'Hist. et de Lit. rel.*, V, p. 528. Voir V. HENRY, *J. des Savants*, 1899, p. 17, une critique du système des ethnographes. — Sir Alfred LYALL, *Etudes sur les mœurs religieuses et sociales*, vol. II, chap. IV, est fort instructif.

(2) BARTH, *Religions*, p. 7.

à une vache fétiche. Plus tard, on se haussa à l'idée d'un dieu anthropomorphe. Les divinités, au point de vue moral, valent d'abord exactement ce que valent leurs adorateurs : mais la vie sociale, en se perfectionnant, fait naître l'idée du bien et du mal, et certaine tendance porte l'homme à considérer le dieu comme meilleur qu'il n'est lui-même. Imagine-t-on de le prendre à témoin d'un contrat, du même coup on en fait le protecteur de la vertu et du droit. — M. Oldenberg croit que Varuna, en qui V. Henry reconnaît le ciel nocturne, fut d'abord une divinité lunaire : « Pourquoi Varuna, dieu lunaire, n'a-t-il plus dans le Veda aucun rapport avec la lune ? Pourquoi Mitra, dieu solaire, revêt-il dans le Veda un aspect si différent du dieu solaire Sûrya ? D'abord parce que les noms de ces dieux ne les rattachent point expressément à la lune et au soleil dont ils furent d'abord la personnification... Ensuite parce que ces deux personnalités s'entourèrent de bonne heure d'un nimbe d'idées morales, et leur caractère éthique, fortement développé à la faveur du progrès incessant de la réflexion et de la conscience, étouffa leur substratum naturaliste. On peut dire qu'ici religion et mythologie entrèrent en conflit au dommage de celle-ci : de soleil et de

lune, il ne fut plus question, ni de leurs attributs. On ne vit plus que deux rois suprêmes, témoins et juges de tous nos actes... Au sentiment de l'irrachetable servitude de l'homme écrasé par la nature se substitua, sous l'influence de relations sociales et politiques moins rudimentaires, la croyance à une dépendance de pouvoirs moraux, dont la suprématie du roi, du vaillant guerrier, du sage prêtre ou de l'homme riche fournissait sur terre le prototype. Et ainsi naquit un type de plus en plus humain, de plus en plus affranchi de la nature ambiante : celui du héros divin, du dispensateur céleste ; ici, celui de deux rois et juges de toute justice. »

Cependant rien ne se perd : « Nos ancêtres indo-européens s'étaient déjà haussés, pour leurs dieux supérieurs, au stade de l'anthropomorphisme ; mais le zoomorphisme, à l'état de survivance, se signale encore par une irruption constante dans le panthéon [et surtout dans le rituel] védiques (1) ».

c) Si elle ne rend pas compte de tous les dieux avec la même vraisemblance, l'hypothèse mytho-

(1) Oldenberg Henry, p. 41, 57.

logique n'en est pas moins, dans l'ensemble, satisfaisante. Les dieux du Veda, en général, sont les grands phénomènes naturels divinisés. Les ethnologues, d'autre part, font apparaître tout ce qu'il y a de payen et de sauvage dans les dessous de la religion védique. Mythographes et ethnographes sont portés à oublier que les dieux védiques ne sont pour la conscience du chantre, ni des mythes, ni des fétiches ; en d'autres termes que le Védisme est fort au-dessus du niveau du naturalisme ou de l'animisme.

Les hypothèses qui font sortir l'idée morale d'un aspect particulier du phénomène naturel (le ciel étoilé a des yeux, donc il regarde, donc il juge et punit), ou qui supposent du fétiche à Varuna une évolution subordonnée au progrès social, sont courtes par quelque endroit. — Nous admettrons que l'idée du divin a été élaborée par deux facteurs, « l'induction sensible et la raison pure » : d'une part on adore Sûrya, le grand oiseau rouge des cieux ; d'autre part on cherche un « faiseur », un « chauffeur », un être personnel qui préside à tel ordre de phénomènes ou à l'ensemble des phénomènes. On aura le dieu-soleil, le dieu du soleil, le soleil œil de Dieu, et il est arbitraire d'établir une succession chronologique entre ces trois idées.

Pour prendre conscience de la troisième, pas n'est besoin de métaphysique, mais de cette simple philosophie appelée le bon sens. « J'imagine, pour mon compte », a écrit M. Barth, « que ces deux facteurs, [l'induction sensible et la raison pure], ont été confusément à l'œuvre l'un et l'autre, depuis les premiers jours, comme ils le sont encore actuellement (1). »

De ce principe solidement étayé, pensons-nous, par l'histoire universelle (2) et par la psychologie, découlent de multiples conséquences : en première ligne, la condamnation de la théorie évolutionniste radicale. On ne peut pas dire qu'une vache fétiche ait évolué en la déesse védique Aditi, la mère des grands dieux védiques, personnification de l'innocence et du bien ! Il y a eu, à tout le moins, superposition d'un concept tout rationnel à une représentation sauvage. Et le concept n'est pas sorti de la représentation. Enfin l'idée du dieu bon et souverain n'est pas nécessairement postérieure au « bon riche » ou au règne

(1) *Bulletin* de 1885, p. 10.

(2) Voir Lang, *Myth. ritual and eligion* (1899). *The making o⁺ religion* (1898).

d'un législateur, et on a pu adorer le soleil ou un dieu inconnu avant les pierres et les serpents.

Quant à l'école mythologique, elle oublie que la nature, pour être ordonnée, n'en est pas moins immorale ou amorale. On ne verrait pas dans le ciel étoilé un grand témoin du bien et du mal si on ne croyait au bien et au mal.

D'autre part, c'est peut-être une erreur de chercher dans le Veda de la mythologie en formation. Même quand la signification de la déité est évidente, le problème reste bien obscur : « L'Aurore est la plus gracieuse création des hymnes, brillant e et aérienne figure qui plane sur les limites incertaines de la poésie et de la religion, tant transparente est la personnification et tant incertains sommes-nous si le poète s'adresse à l'objet qu'il évoque ou si ce n'est pas plutôt Dieu qu'il adore dans des œuvres » (1) — Parvata (= montagne) est bien « la montagne », mais aussi le dieu de la montagne, puisqu'il partage le char d'Indra et mange avec lui au sacrifice. — Dans la plupart des cas, « le mythe n'est qu'un élément subordonné, le simple substratum d'une réalité plus

(1) Barth, *Religions*, p. 21.

haute. Il tend à redevenir [sous l'influence de la spéculation] ce qu'il était à l'origine, un pur symbole » (1).

(1) *Ibidem*, p. 27.

CHAPITRE III

Quelques dieux : Dyâus, Varuna, Indra, l'Aurore et les Açvins, Rudra.

I. — Dyâus pitâ et la « Leçon de Jupiter ».

L'équivalence Dyâus pitâ, Ζεύς πατήρ, Jupiter (forme du vocatif), comporte, au point de vue linguistique, une leçon précieuse que Max Mueller a savamment développée (1). La grammaire établit que la forme ancienne du mot Ζεύς était Ζηυς ; que Z correspond à une articulation *dy*, η à *â* et υ à *u*. Dès lors on a les déclinaisons :

(1) Chips, vol. IV.

Grec	Sanscrit	Indo-européen
Ζηύς	dyâus	dyêus
Ζῆν et ΔίFα	dyâm et dívam	dyêm, dívem
ΔιFός	divás	divós
ΔιFί	diví	diví

et le parallélisme tant tonique que phonétique est frappant.

La leçon, au point de vue mythologique et religieux, est-elle aussi précise et importante ? Beaucoup de savants l'ont cru.

Dyâus signifie « ciel », — c'est dans ce sens que le Veda l'emploie le plus souvent (comparer le latin : *sub jove frigido*), — et quelle plus grande divinité que le ciel, étranger aux troubles atmosphériques, fécondateur universel (Dyâus est riche en semence), infini visible ? « L'infini s'est révélé à la conscience humaine par la contemplation de l'empyrée » (Max Mueller). Or, en fait, le « ciel-père » est en Occident la grande divinité homérique qu'on sait et, sous le ciseau de Phidias, vraiment un dieu. De là on a conclu que les Indo-Européens adoraient dans le « ciel-père » une divinité souveraine et s'étaient haussés à une sorte de monothéisme. Les objections qu'on a formulées contre cette hypothèse m'émeuvent peu, car elles se ramènent à la formule *a priori* : « Comment ad-

mettre qu'un monothéisme quelconque ait pu se constituer à une époque si ancienne? »; mais elle est très loin d'être établie solidement, et le Véda ne la rend pas vraisemblable. Dyâus pitâ est nommé, en général, avec la « terre-mère » (comparer Δημήτηρ); son seul caractère un peu marquant est sa paternité : presque tous les dieux sont ses fils; sa place dans le culte est nulle ou à peu près; il n'est invoqué qu'une seule fois au vocatif: tandis qu'en Italie, la forme du vocatif s'est substituée au nominatif. — On a d'ailleurs observé que le « ciel-père », par le fait même que le mot *dyâus*, ciel, restait vivant dans la langue, a dû perdre son ancienne valeur religieuse, et cette conjecture paraissait confirmée par l'étymologie de Varuna, le grand dieu du Veda, qu'on identifiait avec Οὐρανός. Cette étymologie est aujourd'hui très contestée et tout ce qu'on peut dire, c'est que la question reste ouverte (1).

(1) ROTH, ZDMG. VI, 77; Von BRADKE, *Dyâus Asura, Ahura Mazda und die Asuras* (1885); réserves, objections, négations de HOPKINS, *Religions*, pp. 13, 170; OLDENBERG, *Religion du Veda*, p. 29. On a établi (LANG) que, souvent, le plus grand dieu demeure étranger au culte.

II

Varuna.

1. *Le Varuna du Rigveda.* — Varuna, le premier des dieux appelés Adityas, ou fils d'Aditi, — dont les spécialistes font soit une abstration « Liberté », « Infinité », « Eternité », soit l'épouse du ciel-père, la Διώνη des Grecs, — ne peut être comparé qu'à Jéhovah pour la puissance souveraine et la grandeur morale (1).

(1) Les dieux Adityas constituent une catégorie divine assez mal fixée. Un texte dit qu'il y en a sept, un autre qu'il y en a huit ; un texte en énumère dix, d'autres huit. De très loin, le plus important de ces dieux est Varuna ; suit Mitra qui lui est toujours (à une exception près) associé pour former un de ces couples que les poètes védiques affectionnent ; Mitra, c'est-à-dire « l'ami », paraît bien être un dieu solaire ; les autres, Aryaman (le camarade ?), Bhaga (la part, le lot, le bonheur, le donneur ; Bhagavân signifie dieu dans la littérature postérieure ; Bagha est une des épithètes d'Ahuramazda ; le même mot désigne le dieu souverain des Slaves) ; Daksha (l'habile), Amsa (la part ou le lot) sont très peu caractérisés. Pour obtenir le chiffre de huit on ajoute Dhâtar (celui qui place, qui crée) et Indra. Il est très possible que les Adityas entretiennent quelque rapport

Il est le roi, le monarque universel, indépen-

historique avec les Ameshaspentas (Roth, Oldenberg), dont le chef est Ahuramazda et qui, comme les Adityas, semblent des personnifications des divers attributs divins. [On sait que, dans la religion de Zoroastre, l'ancien nom des dieux, *deva*, est devenu la désignation des démons *(daeva)*, transformation analogue à celle du mot « démon » en Occident. De même le mot *asura*, qui signifie « dieu, maître » et qui donne Ahuramazda, « Dieu », pour avoir conservé sa signification première dans de nombreux passages du Rigveda (Varuna est un Asura, est l'Asura par excellence), est passé au sens de « ennemi des dieux », « titan ».] Il demeure que Varuna est trop voisin d'Ahuramazda pour que ces deux figures soient autre chose que des doublets du grand dieu des Indo-Eraniens, voir p. 7.

Les Adityas ont pour mère Aditi ; on ne nomme point leur père. D'après une vue fort plausible et séduisante de M. Colinet *(La Nature primitive d'Aditi*, Congrès des Orientalistes, Londres, 1893). Aditi est la contre-partie féminine du Ciel-Père (voir ci-dessus p. 72). L'opinion commune veut que son nom ait été refait sur celui des Adityas, que la mère soit plus jeune que ses fils. Il est impossible, croyons-nous, de décider si Aditi est une création des poètes védiques, comme les déesses « Abondance », etc. Toujours est-il que Varuna, tels que les hymnes le décrivent, n'a besoin ni de père ni de mère. On pourrait construire ici, et à peu de frais, une bien « belle théologie ».

Aditi peut signifier « absence de liens » et on a traduit le mot par « éternité, liberté, impérissabilité », mais, ce qui est certain, c'est qu'Aditi « incarne l'existence libre de tous liens et accorde la grâce au suppliant, en sorte que l'on peut dire : « Qui nous rendra à la grande Aditi, afin que je puisse voir père et mère ? » « Le péché que nous avons commis, daignent Aryaman et Aditi le détacher de nous ! » « Puissions-nous, ô Aditya, ô Varuna, être sans péché au regard d'Aditi ! » — Elle délivre de l'angoisse, assure l'intégrité contre tout accident. Aditi est une déesse de lumière. Son nom a peut-être son étymologie la plus plausible de ce côté. L'aurore est sa face : « Nous proclamons la lumière impérissable d'Aditi, la déesse puissante par l'ordre, la gloire du dieu-[soleil] qui engendre ». [Oldenberg, *Veda*, p. 170, suiv.]. — En résumé, Aditi est un Varuna par la justice et la pureté ; elle est une déesse féminine par la bonté, car on ne voit pas qu'elle punisse le péché qu'elle réprouve et venge l'ordre *(rita)* qu'elle engendre.

dant ; le seigneur des dieux et des hommes, du monde entier, de tout ce qui existe ; il ne dépend que de lui-même. Le nom d'Asura, — qui est devenu celui de Dieu en Perse, — semble lui appartenir en propre ou du moins par excellence. Son pouvoir, ou sa « magie », est sublime : il mesure la terre avec le soleil comme avec une mesure ; il envoie les aurores ; il promène le soleil dans l'espace, l'obscurcit sous les pluies et les nuées pour faire tomber le miel. Il a établi le ciel et la terre et demeure dans tous les mondes ; les trois cieux et les trois terres reposent en lui ; c'est lui qui a fait le chemin du soleil ; le vent est son souffle.

Tantôt il est le gardien de l' « ordre » *(rita)*, tantôt il le fonde. Le *rita,* « c'est, dans le monde physique, la marche régulière mais aussi merveilleuse des choses, depuis les plus grandes jusqu'aux plus petites ; dans l'homme, c'est le juste, le vrai ; son opposé *anrita* est le faux ». En thèse, « tous les grands dieux sont des amis et des défenseurs du *rita* ; mais on est vis-à-vis d'eux d'un optimisme facile » (1) et, en fait, d'après

(1) Barth, *J. des Savants,* 1896, p. 32.

le détail des textes, le *rita* est bien la chose de Varuna (1).

Il demeure dans le ciel, dans le ciel suprême ; il a pour œil le soleil ; il voit de loin ; il a mille yeux ; le soleil lui raconte ce que les hommes font ; il a de nombreux espions, sages et infaillibles, qui visitent les maisons.

Ni les oiseaux dans leur vol, ni les fleuves dans leur flux ne peuvent sortir du domaine de l'empire de Varuna, de sa puissance, de sa colère. Il connaît le vol des oiseaux, la trace des navires, la marche du vent, toutes les choses secrètes qui furent et qui seront. Il sait quand les hommes mentent ou disent la vérité. Il compte jusqu'à nos clins d'yeux ; il sait ce que nous faisons, pensons ou projetons ; rien ne lui échappe de ce qui est entre le ciel et la terre, de ce qui est au delà. Cette omniscience est un caractère qui lui appartient en propre.

Il s'irrite contre le péché, contre la violation de ses lois ; il lie les pécheurs dans ses « liens », triples ou septuples, et qui ne sont pas faits de

(1) *Rita* : le perse *asha*. La notion est donc indo-éranienne et rapproche singulièrement Ahuramazda et Varuna. — Le *rita* n'est pas sans quelque analogie avec la μοῖρα.

cordes ; il chasse, il hait, il punit le mensonge ; il frappe de maladies (hydropisie ?) ceux qui négligent son culte. Cependant il est miséricordieux au repentir : il délie le péché comme on délie une corde ; il délie non seulement les péchés personnels, mais encore les péchés paternels ; il épargne les suppliants qui transgressent tous les jours ses lois. En fait, dans aucun hymne à Varuna n'est absente la prière proprement dite, le recours en grâce, en absolution, tandis que les hymnes aux autres dieux comportent toujours la demande des biens temporels. Cependant Varuna possède cent, mille remèdes ; il écarte la mort comme il délivre du péché ; il prend ou prolonge la vie ; il est le sage gardien de l'immortalité ; dans l'autre vie, les justes verront Varuna et Yama, les deux rois qui règnent dans la félicité. Varuna est l'ami de celui qui l'adore ; il se laisse apercevoir par l'œil de l'âme (1).

Les pièces célèbres dont nous donnons ici la traduction expriment avec éloquence les sentiments des dévots de Varuna.

« Sage et grande, en vérité, est la nature de celui qui a séparé en les étayant les deux vastes mondes, qui a poussé

(1) D'après Macdonell, *Mythology*.

vers le haut le ciel puissant et sublime, et qui a épandu tout à la fois les étoiles et la terre.

« Et voici que je me dis en moi-même : Quand donc serai-je de nouveau proche de Varuna ? quelle offrande daignera-t-il agréer sans colère ? quand, d'un cœur serein, contemplerai-je sa miséricorde ?

« Je cherche mon péché, ô Varuna, je désire le voir. Je vais m'informer auprès de ceux qui savent. D'un commun accord les sages me disent : C'est Varuna qui est courroucé contre toi.

« Quel a-t-il été, ô Varuna, ce grand péché, pour que tu veuilles tuer le chantre ton ami ? Dis-le-moi, ô dieu infaillible et libre ! Je veux en diligence gagner ta grâce par ma piété.

« Délivre-nous de tout péché de tromperie, celui que nous avons hérité de nos pères (1) et celui que nous avons commis de notre propre corps. Délivre Vasistha, ô roi, comme un voleur de bétail, comme un veau dont on défait le lien.

« Ce ne fut pas mon propre vouloir, ô Varuna ; ce fut délire, ivresse, fureur de jeu, passion ou négligence. La faute que commet le jeune homme, son aîné y tombe aussi. Le sommeil même n'est point exempt de péché.

« Comme un serviteur, je veux apporter satisfaction au dieu diligent qui fait merci, afin d'être absous. Lui, le

(1) On considère parfois la croyance à la transmission du péché par l'hérédité comme tardive. (Sur ce point, voir Hopkins, p. 64).

dieu des Aryas, il a donné la réflexion aux irréfléchis ; le sage, il le favorise et lui fait acquérir la richesse, lui plus sage encore.

« Que ce chant de louange, ô Varuna, ô dieu libre, pénètre en ton cœur. Bien-être nous soit quand nous reposons, bien-être quand nous agissons. O dieux, protégez-nous toujours et nous donnez le bien-être ! (1) »

« Le sublime souverain des cieux voit de loin comme de près ; celui qui croit marcher à la dérobée, les dieux le connaissent : ils savent tout.

« Qui ne bouge pas, qui marche et qui court, celui qui va en tapinois et celui qui se rue, ce que deux hommes se chuchotent assis à l'écart, le roi Varuna le sait, lui troisième.

« Et la terre que voici appartient au roi Varuna, et ce ciel là-haut aux lointaines limites ; et les deux océans sont les cavités de son ventre, et il se cache dans cette goutte d'eau.

« Et celui qui passerait de l'autre côté du ciel, il n'échapperait pas pour cela au roi Varuna ; les espions célestes parcourent son empire ; ils ont mille yeux et voient à travers la terre.

« Il voit tout, le roi Varuna, ce qui est entre ciel et terre et ce qui est au delà : il a compté les clins d'yeux

(1) *Rigveda*, VII, 86 ; version de OLDENBERG-HENRY, *Religion du Veda*, p. 251.

des hommes ; comme un joueur les dés, il manie les êtres à son gré.

« Tes lacets, ô Varuna, qui, au nombre de trois fois sept, nous menacent béants, réserve-les tous pour garrotter celui qui dit mensonge ; le véridique, épargne-les-lui (1). »

« O dieu Varuna, bien que nous, tes sujets, nous violions tous les jours ta loi, ne nous livre pas à l'extermination, à la colère de [ton] courroux ! Avec nos chants, nous délions ton esprit pour la merci, comme un cocher le cheval attaché... Mes pensées vont au loin [vers Varuna], comme les vaches au pâturage, désirant le [dieu] aux grands yeux. Puissions-nous à nouveau, toi et moi, parler ensemble, puisque j'ai apporté la [boisson] douce et que tu la bois avec plaisir comme fait le prêtre... Je vois le [dieu] aux grands yeux ; je vois son char : il a reçu avec plaisir mon chant... Tu règnes dans ta sagesse sur tout, et le ciel et la terre (Rigveda I. 25)...

« Varuna a épandu l'air dans les bois, la force fougueuse dans les chevaux, le lait dans les vaches ; il a placé la sagesse (la volonté ?) dans les cœurs, le feu dans l'eau, le soleil dans les cieux, le *soma* dans les rochers. Il a retourné son réceptacle à eau et il inonde les deux mondes et l'espace qui les sépare. Avec ce [réceptacle],

(1) *Atharva veda,* IV, 16 version de V. Henry, *Magie,* p. 238.

le roi des choses créées arrose le monde entier, comme la pluie une prairie. Il arrose le monde entier, quand il décide de traire [la pluie] ; et alors les montagnes sont revêtues des nuages et les hommes les plus forts deviennent faibles. Je proclamerai cet autre merveilleux pouvoir de l'illustre irrésistible Seigneur (Asura) que, se tenant dans l'espace intermédiaire, il a mesuré la terre avec le soleil comme avec une mesure... O Varuna, délie le péché que nous avons commis contre un cher ami, un camarade, un frère, un proche ou un autre, le péché que nous connaissons et celui que nous ne connaissons pas (1). »

La grandeur de Varuna n'est due « ni à ses exploits, ni à des attaches physiques encore vaguement comprises (2). » Elle « relève de conceptions religieuses plus hautes : elle est essentiellement de nature spirituelle et morale.

(1) RIGVEDA, V, 85.

(2) Ni pour Varuna, ni pour Ahura on n'aperçoit clairement un substrat mythique déterminé. — Longtemps on a expliqué Varuna = Ὀυρανός (Max Müller, Bergaigne, V. Henry, etc.). La racine *var* signifie couvrir, envelopper, donc « le ciel qui enveloppe ». — Pour l'interprétation « ciel nocturne », voir ci-dessus p. 61 — Ludwig traduisait *var* = velle = choisir, vouloir ; Varuna = le dieu qui veut. Hopkins, à bon droit, fait suivre cette explication d'un point d'exclamation. — M. Oldenberg croit que les Adityas représentent le soleil (Mitra), la lune (Varuna) et les planètes. Ces déités astronomiques auraient été empruntées aux Sémites.

En lui et en son associé Mitra, à un moindre degré et comme par reflet, dans les autres Adityas, ses frères subordonnés, se résument et culminent les notions d'ordre, de loi, de justice, de vérité, de pureté, de sainteté... Il scrute les consciences et sa colère ne se laisse pas désarmer par de simples offrandes. Il faut être pur devant Varuna, et qui pourrait se flatter de l'être ? Aussi n'approche-t-on de lui qu'en tremblant. C'est peut-être pour cela que son culte tient en somme peu de place dans la liturgie, qui est celle des grands sacrifices plus ou moins publics, et que nous en apprenons peu de chose, bien que, par une exception unique, un prêtre spécial semble y avoir été affecté. Ce culte a dû consister surtout en pratiques individuelles de propitiation et d'expiation d'un caractère sévère et peut-être sinistre : la légende y associe le sacrifice humain (1). »

« Mais, a-t-on dit, c'est précisément l'élévation de son caractère qui nous fait hésiter à croire que Varuna ait pu être primitivement le dieu que nous avons ici. Est-il possible que ce dieu, sous l'aspect où nous le connaissons, ait appartenu à la

(1) A. Barth, *J. des Savants*, 1896, p. 26. — Comparer Oldenberg-Henry, p. 42.

couche la plus ancienne des croyances âryennes? »

A cette question M. Hopkins répond négativement : « Varuna est déjà un dieu de la spéculation (1). » Le problème est précisément de savoir si tous les dieux ne sont pas, sous quelque aspect, des produits de la spéculation et si la spéculation qui créa l'Asura Varuna et l'Ahura éranien n'est pas plus vieille que le Veda.

2. *Le Varuna de l'Atharva et des Brâhmanas.* — L'hymne, si remarquable à tout point de vue, que nous avons traduit p. 80-81, fait partie de l'Atharvaveda. Visiblement il ne relève pas de l'inspiration habituelle de ce recueil, et, en fait, il a été complété par des formules imprécatoires : « Le *varuna* qui est longitudinal et celui qui est oblique, le *varuna* indigène et l'étranger, le *varuna* divin et l'humain, de tous ces liens je te lie un tel, de telle famille, fils d'une telle... Qu'il demeure assis, le méchant, laissant pendre son ventre [atteint du mal de Varuna, hydropique] ; comme un tonneau décerclé qu'il crève de toute part ! » — Le grand dieu, universel témoin et vengeur du crime, que les premières strophes exaltaient si di-

(1) Hopkins, *Religions*, p. 71.

gnement, n'est plus ici qu'une force obscure, longitudinale ou oblique, le fluide de l'hydropisie qu'un savant homme peut diriger contre ses ennemis. — Il n'est pas inouï qu'un dieu devienne une puissante magique. On a essayé de deviner les divers facteurs qui ont agi dans le cas présent.

Varuna, dieu vengeur du crime, a pour armes les liens *(pâça)* dont il lie les pécheurs ; son nom se prête à des étymologies qui le ramènent à la racine « couvrir, lier » ; en outre, le pouvoir créateur des dieux védiques, comme celui de Krishna dans l'Hindouisme, s'appelle *mâyâ,* terme dont la sémantique peut être ainsi résumée : pouvoir mystérieux, — pouvoir magique (d'où magie, illusion), — pouvoir de ruse et de tromperie. Ces données permettent de comprendre comment les demi-sorciers qui ont confectionné l'Atharva ont prostitué le noble Varuna à leurs conceptions dégradées de l'univers et des dieux.

D'autre part, Varuna, dieu souverain, entretient des relations étroites avec les « eaux », comme avec l'ensemble de l'univers visible qu'il régit :

« O Mitra-Varuna, pour ceux que vous avez agréables, la douce pluie vient du ciel ; nous vous demandons la

pluie... Vous, dieux tonnants, qui parcourez la terre et les cieux !... Vous faites briller l'éclair, vous envoyez la pluie, vous cachez le ciel dans les nuages et la pluie... Vous qui affermissez le ciel et la terre, faites croître les plantes et donnez le lait aux vaches ; vous qui donnez la pluie, versez la pluie. »

Les eaux, identifiées avec les « lumières », sont à la fois des puissances cosmiques, théogoniques, et, ici-bas, les belles et fécondes divinités fluviales, les agents de la pureté matérielle et de la lustration rituelle. Varuna en est le maître. Ce côté de sa nature a été se développant, — on a même cru pouvoir rattacher la moralité de Varuna à son caractère lustral, — et, dans le panthéon post-védique, il n'est plus qu'un dieu aquatique, une sorte de Neptune. Ainsi s'explique que, dès le Rigveda, l'hydropisie ait été regardée comme le mal envoyé par Varuna.

Comme on l'a justement remarqué, un dieu vengeur du crime, par cela seulement qu'il est redoutable, peut devenir un dieu méchant, — et nous ne nierons pas que la réciproque ne puisse être vraie. Tout dépend de la mentalité des croyants ; dans le Rig, nous avons affaire à des poètes intelligents et pieux, dans l'Atharva à des sorciers, dans les Brâhmanas à des professionnels

du rite pour lesquels les eaux de la lustration priment la pénitence et le repentir qui sont le seul secours, d'après le Rig, contre la colère varunique. Et comme le frère de Varuna s'appelle Mitra, « l'ami » (1), ce dieu bienveillant tendra à réserver à son grand aîné les œuvres de colère, l'espionnage et la surveillance sévère des œuvres mauvaises et des sacrifices mal exécutés (2).

(1) Mitra est très probablement un dieu solaire ; il est très étroitement associé à Varuna.

(2) M. Sylvain Lévi (*La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, chap. IV, le Sacrifice et la Morale, le dieu Varuna) a donné du Varuna des Brâhmanas une analyse documentée et fine.

On vient de lire sur une tablette cunéiforme du XIII[e] siècle avant notre ère, associés à des dieux sémitiques, les noms éraniens Indara (= Indra), Mithra, Nasatya (= les Açvins) et Aruna (= Varuna ?). Si les lectures sont correctes et si l'hypothèse *Aruna* = *Varuna* est justifiée, Varuna apparaît comme la divinité suprême des Indo-Éraniens.

III

Indra.

Indra, qui partagera avec Brahmâ la présidence du panthéon de l'Inde bouddhique, est le Zeus du Rigveda. — Par définition, il est « le tueur du démon *Vritra* », « le maître du tonnerre, grand batailleur comme tous ses congénères, comme eux fort mangeur et fort buveur, foncièrement bon et secourable, mais brutal, capricieux et en somme un type faiblement éthique » (1). — L'anthropomorphisme du dieu est complet : « l'homme cesse de voir en lui le dieu qui tonne, pour adorer le victorieux, le conquérant, le dispensateur des richesses (2) ». — Mais les points d'attache naturalistes sont nombreux : comme ses cousins de l'Occident, Thor, Donar, Heracles, Her-

(1) Barth, *J. des Savants*, 1896, p. 23.

(2) Oldenberg-Henry, p. 43.

cule, il combat les dragons ou brise les montagnes qui retiennent captives les eaux et les vaches. Il naît en traversant le sein maternel, ce qui lui donne toute l'apparence d'être un mythe de l'éclair fendant la nue. Que les montagnes brisées par Indra soient d'ailleurs les nuages ou de vraies montagnes et que les eaux délivrées par son foudre soient les rivières ou les pluies, la chose n'est pas claire, mais on ne peut douter que le dieu n'assiste les Aryas dans leurs razzias de bétail. Certain jour, remarque Kaegi, il protège son peuple comme Jehovah Israël : « Tu as retenu la grande rivière en faveur de Turvîti et de Vayya ; le flot t'a obéi et tu as rendu guéables les rivières. » Guerrier, il est surtout redoutable quand les prêtres l'ont abreuvé du breuvage rituel, le *soma*, et certain hymne décrit comiquement son ivresse un jour qu'il en avait abusé. — Mais tous les attributs de la divinité souveraine lui sont accordés : la terre tient dans sa main ; les dieux s'inclinent devant lui ; il voit tout et entend tout. — Ami des Aryas, Indra est surtout l'ami des prêtres qui l'abreuvent et des hommes généreux qui lui sacrifient : « Il ne rabat rien des vœux de celui qui le prie. » « Nul ne saurait dire : Il ne donne point. » « Comme le ciel d'orage verse ses ondées, Indra

répand ses trésors en bœufs et chevaux. » — Il met son bras au service de Varuna : « Il les a tous, ceux qui avaient commis de grands péchés, percés à mort de ses traits avant qu'ils ne s'en doutassent. » — Indra est le fort des forts : il interviendra donc dans les occasions où il s'agit de défendre quelque favori des dieux contre un redoutable ennemi (1). — Sa force s'exercera à l'occasion contre les dieux eux-mêmes.

Il a vaincu la déesse Aurore : « La fille du ciel Aurore, ô Indra, toi le grand, elle qui faisait la grande, tu l'as broyée. De son char broyé, Aurore s'est enfuie avec terreur, alors que le taureau [Indra] l'a mis en pièces. » Serait-ce la peinture d'un orage matinal, où Indra, le dieu qui lance la foudre, chasserait du ciel l'aurore ? Ou bien le mythe représentait-il originairement la fuite de l'aurore devant le soleil tout-puissant, qu'Indra aurait supplanté plus tard (2) ?

Les poètes du Rig racontent sur leur « Jupiter » des histoires gaies. Telle, par exemple, celle que

(1) OLDENBERG-HENRY, p. 47.

(2) OLDENBERG-HENRY, p. 141. — Ou si c'est tout simplement de la littérature ?

l'on peut intituler, d'après M. Oldenberg, « M. et Mme Indra et leur singe ». Nous ne possédons, du récit, que les strophes, jadis encadrées de prose par le conteur suivant l'habitude indienne. Le dieu tient à son singe, qui fait du dégât dans la garde-robe de la déesse, qui n'est pas contente et imagine une ruse décrite en termes intraduisibles. Mais Indra, après avoir puni le singe séducteur, ne peut se consoler de l'absence de son animal favori ; il a beau manger, il est triste : « On fait rôtir à la fois quinze, vingt taureaux, je mange la graisse ; on m'emplit toute la panse (1). » — Les facéties védiques sont assez lourdes. — Dans le même ordre d'idées on racontait d'Indra une histoire du type Jupiter-Alcmène ; mais cette veine n'a pas été beaucoup exploitée.

Indra est célébré dans 250 hymnes ; il est associé à d'autres dieux dans 50 autres : c'est plus du quart du Rigveda. Voici un bon spécimen de cette poésie :

« Je vais célébrer les exploits d'Indra, les premiers qu'il accomplit, armé du foudre : il a tué Ahi (2) ; il a percé la

(1) Oldenberg-Henry, 144.

(2) Ahi, « le dragon », aussi « serpent », le même que Vritra, « celui qui couvre ou cache ». — Indra naît expressément pour le tuer ; il n'arrête pas de le tuer : « Meurtrier de Vritra, tue Vritra, tue les

voie des eaux ; il a fendu les mamelles des montagnes. — Il a frappé Ahi qui gisait sur la montagne. Tvashtar (1) lui a forgé un foudre céleste. S'écoulant comme des vaches mugissantes, les eaux se sont ruées vers le grand réservoir. — Pour faire œuvre de mâle, à la triple cuve il a bu le pressurage ; il a empoigné, le généreux, sa massue foudroyante et frappé ce premier-né des serpents. — ... L'être sans pieds ni mains a osé combattre Indra, qui de son foudre lui a broyé la tête. Vritra, l'eunuque qui voulait braver le mâle, a volé en éclats, et il gît. — ... Aux lits flottants qui jamais ne reposent baigne son cadavre ; les eaux traversent les entrailles de Vritra ; l'ombre immense a couvert celui que combattit Indra (2).

Vritras ! » — Le démon a la forme d'un serpent ; il n'a ni pieds ni mains ; tantôt il réside dans l'abîme aérien, tantôt dans une forteresse. — Dans les Brâhmanas, Vritra est identifié avec la lune mangée par Indra-Soleil à la nouvelle lune.

(1) Le « confectionneur », l' « artisan », « qui a fabriqué le foudre d'Indra et la coupe du sacrifice et dont c'est l'office propre de former l'embryon dans le sein maternel, une des figures les plus curieuses du panthéon védique au point de vue du mythe, mais de médiocre importance au point de vue religieux » (BARTH, *Religions*, p. 22) ; père d'Agni, de Saranyu le nuage de l'ouragan et de Viçvarûpa « l'être multiforme » à trois têtes.

(2) I, 32. Traduction de V. HENRY, *Littératures*, p. 31.

IV

L'Aurore. — Les Açvins.

Les hymnes à l'Aurore sont parmi les plus littéraires du recueil : « On ne trouve rien de plus charmant dans la littérature lyrique descriptive d'aucun autre peuple (1). » Le choix est difficile parmi les morceaux qui sont au nombre de trente, dont huit excellents.

« La voici venue, l'aînée des lueurs ; il est né son avant-coureur brillant et épandu (2) ; à mesure qu'elle s'avance pour que Savitar fasse son œuvre (3), la Nuit a cédé la place à l'Aurore. — Elle est venue, la blanche, la radieuse au veau radieux, et la noire lui a cédé son siège : sœurs immortelles et successives, l'Aurore et la Nuit marchent, et l'une efface l'autre. — Eternel est leur commun chemin : chacune le suit à son tour, instruite par

(1) Barth, p. 21 ; appréciation reproduite par Macdonell, *Mythology*, p. 46.

(2) Le feu du sacrifice matinal.

(3) Savitar, le nom du soleil en tant qu'il fait vivre, « l'excitateur ».

les dieux ; elles ne se disputent pas ; bien fixées, jamais elles n'arrêtent, l'Aurore et la Nuit, d'accord et disparates —... Elle s'est manifestée, la fille du ciel, rayonnante, jeune, brillamment vêtue : toi qui règnes sur tous les trésors de la terre, Aurore, apporte-nous aujourd'hui le bonheur dans tes rayons. — Elle se rend au séjour de celles qui sont déjà venues, elle, la première de toutes celles qui viendront, la reluisante Aurore, qui suscite la vie, qui éveille tous les morts. — O Aurore, tu as fait allumer Agni, tu t'es révélée dans la gloire du soleil, tu as éveillé les hommes pour qu'ils offrent le sacrifice : c'est là le noble lot que tu t'es réservé parmi les dieux. —... Ils sont partis, les mortels qui ont vu luire la première aurore ; la voici maintenant qui apparaît, et voici venir ceux qui verront les aurores futures. — Toujours dans le passé a lui la déesse Aurore, et ici aujourd'hui elle a lui, la généreuse, et elle luira à jamais sur les jours à venir : toujours jeune, immortelle, elle marche au gré de sa loi. —... Aujourd'hui, dans tes rayons, ô généreuse, apporte à celui qui te chante, à nous tous, la vie et la postérité (1)...

La déesse Aurore est certainement l'aurore ; il est seulement possible ou probable, très probable, dit

(1) *Rigveda*, I, 113. — Traduction de VICTOR HENRY, *Littératures*, p. 29.

M. Oldenberg, que les Açvins, les « cavaliers » (1). symbolisent l'étoile du matin et celle du soir : « ils ont dépouillé, à quelques attributs près, leur antique nature, et, avec la forme humaine, ils en ont revêtu d'autres qui contredisent en partie leurs origines : les deux Açvins rayonnent ensemble au ciel du matin », mais « ils sont nés séparément, nés ici et là »... « L'un est dit enfant de la Nuit, l'autre est ton fils, ô Aurore (2) ». — On ne peut, cependant, avec certitude « s'expliquer soit leur nom, soit leur signification naturaliste. D'évidence, divinités matinales : ils sont fils du Soleil et fiancés de l'Aurore. Sur leur chariot à trois roues, ils font tous les jours le tour du monde ; leur fouet distille le miel de la rosée ; ils ont révélé aux dieux le gîte où Soma (voir p. 106) était caché, et une partie au moins des mythes, qui les représentent constamment comme secourant quelqu'un en détresse, semble pouvoir s'expliquer par la délivrance du

(1) Plutôt « horse-men ».

(2) Oldenberg-Henry, 42, 173 et suiv. — La comparaison des Açvins et des « fils de dieu » (Dioscures) lettons, développée par M. Oldenberg avec une rare sagacité, est un des thèmes les plus intéressants et les plus solides de la mythologie comparée. — Notons que les Açvins, sous leur nom de Nâsatyas, paraissent indo-éraniens, voir p. 82, n. 2.

soleil enfermé dans les ténèbres de la nuit. Mais tout cela ne rend pas leur origine beaucoup plus claire. Ils sont, cependant, au nombre des divinités les plus souvent évoquées; dispensateurs des biens, médecins aux remèdes efficaces, patrons de la génération (1). » Les Açvins sont des dieux jeunes et secourables : « Ils rendent la vue à l'aveugle, l'usage des jambes au paralytique, la jeunesse au vieillard. A la vierge qui vieillit dans la maison paternelle, ils donnent un époux, un enfant à la femme de l'eunuque. Ils protègent le faible, le persécuté, la veuve, tirent la caille de la gueule du loup, apportent le rafraîchissement à celui que l'ardeur dévore... Les Açvins sont les héros typiques des contes de grâces divines : Indra figure plus particulièrement dans ceux où il s'agit d'ennemis à terrasser, les Açvins dans ceux où sans combat on arrache une victime au danger », danger de maladie ou danger des eaux : « C'est là, ô Açvins, que vous avez montré votre force, dans la mer où il n'y a ni arrêt, ni assiette, ni prise, lorsque vous avez ramené chez lui Bhujyu, monté sur votre navire aux cent avirons (2). »

(1) Barth, *Religions*, 21.
(2) Oldenberg-Henry, 180.

V

Rudra.

Trois hymnes du Rig lui sont entièrement consacrés, — c'est peu de chose ; — son aspect est, en somme, celui de tous les dieux, glorieux et brillant ; il est fréquemment associé aux Maruts, compagnons d'Indra et qui déchaînent les ouragans ; mais il est armé de l'arc et, encore qu'il soit, comme toutes les déités de quelque rang, seigneur et ordonnateur du monde, intelligent, sage, bienfaisant, facile à la prière, propice *(çiva),* encore qu'on exalte ses « remèdes », on ne s'adresse à lui que pour écarter ses coups redoutables. Le chantre le supplie d'épargner ses adorateurs, leurs parents, leurs enfants, les hommes, les vaches, les chevaux, car il est un tueur d'hommes et il en veut au bétail. Un examen attentif montre qu'on ne l'invite pas, comme les autres dieux, à boire l'offrande du sacrifice.

En fait, Rudra occupe une place à part dans le panthéon védique : le Rig affecte de le croire bienveillant et dissimule son aspect sauvage ; le Yajurveda, l'Atharva et les Brâhmanas nous font

connaître sa vraie nature. C'est le formidable Archer, semblable à l'Apollon de l'Iliade, qui frappe les hommes et les bêtes. Son ventre est noir, son dos rouge, et son nom signifie « le Rouge » ou « Celui qui fait pleurer ». Il demeure au Nord, tandis que les autres dieux résident à l'Orient. On lui fait sa part au sacrifice, quelque reste ou quelque rebut, « afin qu'il s'en aille » ; on lui abandonne aussi le sang et les entrailles de la victime, parties impures. C'est un dieu de la fièvre et de la toux. A vrai dire, ce n'est pas un dieu, car, avec ses acolytes, il demeure sur la terre et non dans les cieux.

Ses acolytes, ce sont des bandes de Rudras, « les hurlantes, les contre-hurlantes, les co-hurlantes, les sifflantes, les carnassières ». Tous ces Rudras, qui courent les chemins, les carrefours, les montagnes et les forêts, ne sont que le même Rudra, « la divinité, de puissance nocive et morbide, qui divague sur les monts et dans les bois, tantôt unique en sa sublimité souveraine, tantôt multipliée en formes locales ». — Le Rudra des Brâhmanas, c'est le Çiva de l'Hindouisme. Le Rig-veda, « d'une sévérité hiératique », lui attribue déjà le qualificatif de complaisance, *çiva* = propice ; il l'enveloppe dans la phraséologie habi-

tuelle, mais accuse nettement son caractère malveillant, susceptible d'une conversion radicale : car Çiva, avec son collier de têtes de mort, ses mœurs obscènes et sanguinaires, est aussi, à ses heures, très bon et très tendre. Le Rigveda permet aussi de deviner le nom de Paçupati qui caractérisera Çiva, « maître du bétail », du bétail humain comme des vaches. On ne peut guère douter qu'à l'époque de la compilation du Rig, ce dieu démoniaque terrorisait déjà les troupeaux et les pasteurs des alpes.

Plusieurs données portent à croire que, sous ses aspects spécifiques, Rudra est plutôt un dieu hindou qu'un dieu âryen, le dieu des montagnes himalayennes : je mettrais volontiers en rapport avec lui les adorateurs du phallus (voir p. 56) qui est le symbole de Çiva, et le trait est hindou. Mais Apollon lance les mêmes traits de peste et de fièvre, et, comme Rudra, guérit quand il lui plaît. Mais encore les épouvantes sylvestres et la crainte des dieux inconnus qui courent les chemins ou sont « maîtres des champs », sont, probablement, aussi indo-européennes qu'hindoues (1).

(1) Voir Oldenberg, *Religion du Veda*, 181-188, pages particulièrement heureuses.

CHAPITRE IV

Le sacrifice, Agni et Soma.

De tous les services divins de l'Inde védique, le plus ancien et le plus important est l'offrande du *soma* au feu.

1. Le Feu ou Agni est un dieu très différent de tous les autres, d'une nature particulièrement complexe, dieu physique et visible, dieu familier, puissance morale et cosmique, immortel et créé chaque fois qu'on l'allume.

« Agni, de fait, n'est pas seulement le feu terrestre, le feu de l'éclair ou le soleil ; son séjour propre et originel, c'est le ciel mystique et invisible, le réservoir de la lumière éternelle et des premiers principes des choses. Ses naissances sont infiniment nombreuses, soit que, tel un germe indestructible, il prenne naissance sur l'autel du morceau de bois *(arani)* dont on l'extrait

par friction et où il dort comme l'embryon dans la matrice ; soit que, fils des flots, il s'échappe au bruit du tonnerre du sein des rivières célestes où les Bhrigus (personnifications de l'éclair) l'ont découvert, où les Açvins l'ont engendré avec des *aranis* d'or. Il est, d'ailleurs, partout et toujours le même, depuis les jours anciens où, aîné des dieux, il naquit dans sa demeure suprême, au sein des eaux primordiales, depuis l'époque où les premiers rites religieux et le premier sacrifice furent engendrés en même temps que lui. Car il est prêtre de naissance dans le ciel comme sur la terre. » Les hymnes lui attribuent déjà le rôle cosmique dont doit nécessairement être revêtu l'agent le plus actif du sacrifice. « Mais quelque haut pouvoir qu'on lui assigne, il ne cesse jamais d'être le feu, la flamme matérielle qui consume le bois sur l'autel (1). »

Un trait essentiel de ce dieu, qui n'est qu'indiqué dans le Rig et que M. Oldenberg a eu grandement raison de signaler d'après des textes postérieurs, c'est l'intimité de ses rapports avec les hommes, avec la famille. Agni est le « grand maître de maison qui jamais ne s'absente » ; son

(1) Barth, *Religions*, p. 9.

dévot le prie de bénir « comme un père bénit son fils » et d'être « son ami le plus proche ». Aussi joue-t-il un grand rôle dans la cérémonie du mariage. Voici une prière pour l'épousée : « Daigne Agni, le feu du maître de maison, la protéger ; que son sein soit béni, qu'elle devienne mère d'enfants qui vivent ; puisse-t-elle voir le bonheur de ses fils ! » — Agni, dieu universel, se lie avec la maison dont les maîtres l'ont, de père en fils, allumé, nourri et glorifié. Aussi, en l'invoquant, on énumère les aïeux, ses anciens amis.

Agni est l'intermédiaire entre l'homme et les dieux, non seulement parce qu'il leur porte l'offrande, mais aussi parce qu'il est notre ami, notre allié : « Comment, ô Agni, nous accuseras-tu devant Varuna, devant le ciel ? lequel de nos péchés ? » « O Agni, écarte pour nous la colère du dieu Varuna... Sois-nous le plus proche avec ton assistance, tout proche au lever de l'aurore. Riche en grâces, sacrifie pour nous à Varuna et fais-le-nous franchir. Viens ici pour exercer la miséricorde. Laisse-toi invoquer de nous .» « O Agni, délivre-nous de la puissance [vengeresse] de Varuna (1) .»

(1) OLDENBERG-HENRY, p. 108, 253.

2. Le mot sanscrit *soma,* « pressuré » (éranien *haoma*) désigne à la fois une plante (jusqu'ici non identifiée) et le jus qu'on en extrait « chez les Parsis au moyen d'un pilon dans un mortier, dans l'Inde védique, par un dispositif de cinq pierres manœuvrées au-dessus d'un cuir de bœuf ». Ce liquide est une divinité de même ordre, ou peu s'en faut, qu'Agni : « il est enivrant et on l'offre en libation aux dieux, spécialement à Indra dont il double les forces dans les combats que le dieu livre aux démons. Mais ce n'est pas seulement sur terre qu'il coule : il est présent dans la pluie que le nuage distille, il est répandu au delà du monde visible partout où on sacrifie. Outre sa forme terrestre et atmosphérique, Soma a une existence mystique. C'est Sûryâ, fille du soleil, qui l'a filtré ; c'est l'épouse de Trita qui l'a pressuré ; c'est Pûshan, le dieu de la nourriture, qui l'a trouvé. Le faucon, symbole de l'éclair ou Agni lui-même, l'a ravi à l'archer céleste, le Gandharva, et l'a apporté aux hommes. C'est en le buvant que les dieux sont devenus immortels ; les hommes le boiront dans le royaume des morts pour obtenir, eux aussi, l'immortalité (1). »

(1) Barth, *Religions,* p. 10. — Dans la mythologie postérieure, la lune, réservoir céleste du *soma,* devient le dieu Soma.

3. Le rite (1) consiste essentiellement dans l'allumage des feux, dans la préparation, macération, pressurage, filtrage, libation ou consommation du soma. Dans son état parfait, telle qu'elle est décrite dans les Brâhmanas et les Sûtras, l'œuvre liturgique est stéréotypée : tous les détails sont prévus ; les manipulations sont accompagnées de la récitation à voix basse de courtes formules en prose, les *yajus :* c'est le rôle du prêtre qui porte le nom d'*adhvaryu* ou « affairé » ; pendant que le prêtre récitant, le *hotar,* invoque la divinité en récitant des strophes appropriées, extraites du Rig, que le chantre lui répond par les mélodies du Sâmaveda, et qu'un quatrième personnage, le *brahman,* surveille l'opération mystique, véritable « médecin du sacrifice », silencieux aussi longtemps que le sacrifice est bien portant, prêt à réparer par le remède approprié — libation, geste ou formule, — tout accident ou toute méprise qui en pourrait compromettre ou en

(1) Nulle part ailleurs que dans la liturgie l'accord n'est aussi complet entre la religion parsie et la religion védique ; un certain nombre de formules liturgiques sont identiques ; voir ci-dessus, p. 19. HILLEBRANDT, *Ritual Literatur,* p. 11 ; DARMESTETER, *Zend-Avesta,* I, 335 et HENRY-CALAND, ci-dessous, p. 109 n. 2.

« retourner » l'efficacité, fausse note, syllabe mal accentuée, chute inopportune d'une goutte de la libation.

Dans la liturgie postérieure, une partie essentielle est la *dîkshâ*, « la cérémonie par laquelle le sacrifiant et son épouse se consacrent pour la célébration d'un sacrifice du *soma*, et qui est un vrai nid de rites primitifs » et sauvages. Nous ne parlerons pas ici de cette « consécration », car « malgré tout son appareil d'archaïsme, rien ne démontre que la cérémonie remonte réellement jusqu'au temps des hymnes », comme préliminaire du rite proprement védique (1).

Les hymnes nous renseignent sur le but et la signification du sacrifice :

« Au sens religieux, le sacrifice est un acte d'affection et de gratitude à l'égard des dieux, par lequel l'homme leur rend grâce de leurs bienfaits et espère en obtenir de nouveaux dans l'avenir, soit dans cette vie, soit après la mort. Mais le sacrifice védique est autre chose qu'un culte de latrie. D'une part, il est une affaire. L'homme désire des biens que le dieu possède,

(1) Barth, *J. des Savants*, 1896, p. 41 et 42.

la pluie, la lumière, la chaleur, la santé ; tandis que le dieu désire les oblations de l'homme. Des deux côtés, on donne et on reçoit » (1). — Indra, notamment, « qui fut le premier et peut-être l'unique bénéficiaire du pressurage du Soma », est avide de la liqueur fortifiante. « Nous te nourrissons bien, » lui dit-on, « nous t'abreuvons bien, nous te donnons tout ce qui peut te plaire et te rendre fort : donne-nous donc aussi ce dont tu disposes ; donne-le-nous en abondance, en profusion ; c'est ce que je ne manquerais pas de faire si j'étais à ta place et toi à la mienne (2) ». Dans beaucoup d'hymnes, tout ce que le poète dit à ses dieux revient à ceci : « Voici du beurre ! Donne-nous des vaches ! (3) » — D'autre part, le sacrifice donne naissance à deux êtres mystérieux, le feu de l'autel, qui est une hypostase de l'élément igné et de la chaleur universels, la liqueur du *soma* dont la lune, mangée tous les mois par les dieux, est le réceptacle céleste. Il y entre donc des

(1) Barth, *Religions*, p. 35.

(2) V. Henry-Caland, *Agnishtoma*, description complète de la forme normale du sacrifice de soma dans le culte védique, vol. II, p. 485.

(3) Barth, *Religions*, p. 27.

notions étrangères à celles du sacrifice-oblation. — Enfin, un élément essentiel du sacrifice, c'est la parole sainte, la formule de l'officiant ou l'hymne improvisé ou récité par le célébrant. La prière s'appelle *brahman,* mot qui ne signifie que « prière » dans le Rig, mais qui deviendra le nom même du Dieu-Tout. Au « maître de la prière » (Brihaspati, Brahmanas pati), chapelain et chantre des dieux, dont la personnalité est assez fortement accusée dans le panthéon védique, se substituera la force impersonnelle, appelée tantôt le Temps, tantôt le Désir, et généralement *brahman.* — La liturgie védique, dont les données premières sont indo-éraniennes, contient en germe les théologies mystiques et les théurgies que nous étudierons dans les Brâhmanas (1).

(1) Le culte védique est essentiellement personnel ; même quand il est enveloppé dans la liturgie la plus riche, il n'y a jamais qu'une personne appelée à profiter du rite. On peut, avec M. Oltramare, conclure à une période où le chef de famille était le seul prêtre (*Muséon,* 1903, p. 43). — La notion d'un « sacerdoce » indo-européen repose sur des déductions assez solides [la distinction du sorcier et du prêtre est primitive, voir A. Lyall, *Asiatic Studies : Etudes sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient,* I, p. 159 ; d'autre part, si le père de famille est, à la vérité, le sacrifiant, il a dû recourir aux services de professionnels si on suppose le culte un peu touffu], et sur des étymologies qu'on voudrait plus claires : « Le latin *flâmen* paraît être le même que le sanscrit *brahman* et aucun des deux ne se rattache par un lien perceptible à une racine

respectivement latine ou sanscrite : il est donc à peu près impossible d'admettre qu'ils soient nés à part dans chacune des deux langues et l'on doit [?] admettre qu'ils y constituent un legs du passé commun ; en d'autres termes, que certaines tribus indo-européennes au moins appelaient leur sorcier *bhlagmen* — révérence parler — ou quelque chose d'approchant ». [Mais *brahman* signifie « prière », le sens « prêtre » paraît bien être secondaire]. D'autre part, *pontife, pontifex* signifie « qui fait un chemin », et l'épithète *pathi-krt* (chemin-faiseur) « est spécifiquement appliquée dans le Veda aux grands sages mythiques, aux prêtres d'antan qui inventèrent le sacrifice et révélèrent aux hommes la divinité. Soit qu'il s'agisse de frayer aux phénomènes lumineux les voies du ciel ou aux mortels l'accès au séjour des dieux, on accordera que l'idée est trop singulière et son expression trop prégnante pour avoir été imaginée deux fois en deux endroits différents. Il reste que le concept de « frayer des routes » ait été déjà associé par les Indo-Européens à un concept religieux et sacerdotal. » (V. Henry, *Magie*, p. xxi.)

CHAPITRE V

Idées morales.

Les rapports de l'homme et de la divinité dépassent la sphère des opérations liturgiques. L'homme plaît aux dieux par la vertu, leur déplaît par le péché. Non seulement il offre des libations, mais encore il prie.

Le bien, c'est d'être sans reproche devant Aditi et les Adityas, devant Varuna et Mitra. Le péché, c'est d'enfreindre leurs ordonnances. « Les relations entre l'homme et les dieux sont conçues comme très étroites. Toujours et partout il sent qu'il est dans leurs mains et que leurs yeux surveillent tous ses pas. Ce sont des maîtres tout proches qui exigent quelque chose de lui, auxquels

il doit un constant hommage. Il doit être humble, car il est faible et ils sont forts ; il doit être sincère à leur égard, car on ne peut les tromper. Mais l'homme sait qu'ils ne sont pas trompeurs et qu'ils ont droit à son affection, à sa confiance comme des amis, des frères, des pères. Sans la foi, offrandes et prières sont vaines. » — Cependant, si les hymnes insistent sur la nécessité des offrandes et prières, strictes obligations, « ils sont moins explicites sur les devoirs de l'homme à l'égard de son prochain. Dans un passage isolé, ils dénoncent comme criminels la sorcellerie, les incantations, la séduction et l'adultère. Mais, en général, ce n'est que d'une manière indirecte que nous pouvons apprécier cette partie de leur système moral, par la conception qu'ils se forment des dieux... On ne nous dit pas en détail en quoi consistent les décrets des dieux, décrets établis pour le maintien de la vérité et de l'ordre. Mais comment serait-il permis à l'homme d'être mauvais puisque les dieux sont bons, injuste puisqu'ils sont justes, trompeur puisqu'ils sont loyaux ? C'est un caractère du Rig de ne pas reconnaître de divinités méchantes, de pratiques basses ou nocives. Sans doute les chantres dévouent un ennemi à la colère céleste, mais c'est

avec la naïve conviction que cet ennemi est un impie (1). »

Si on aborde l'étude de l'ancienne théologie morale de l'Inde par les documents bouddhiques, on voit que, dans le Bouddhisme, le péché est regardé comme une désobéissance à la « Loi », considérée comme impersonnelle et sans relations avec un dieu quel qu'il soit : le *rita* de Varuna (sous le nom de *dharma*) est devenu la grande force souveraine, qui fait mûrir les péchés, c'est-à-dire les actes conscients et réfléchis, en fruits de souffrance. Cependant les bouddhistes combattent des opinions très répandues autour d'eux, celle-ci notamment qu'on peut commettre un péché sans le savoir, que les péchés du corps sont plus graves que ceux de la pensée, et aussi qu'on peut effacer les péchés par des ablutions, par des bains dans le Gange. Cette conception de la faute inconsciente, de la faute matérielle et semblable à une souillure, est fort ancienne et il y a tout lieu de croire qu'elle est essentielle à la plus vieille civilisation hindoue. Le Rigveda paraît la négliger : la

(1) BARTH, *Religions*, p. 32 et suivantes.

distinction du péché et des autres puissances nocives est suffisamment nette ; cependant il ne se hausse pas au dogme de la faute strictement individuelle et morale, puisqu'on supplie Varuna d'effacer les péchés paternels, les péchés du sommeil : notons que la distraction, l'ivresse et la passion du jeu apparaissent comme des atténuations de la responsabilité. — D'autre part, on voit poindre une notion appelée à la plus haute fortune, celle de la « fatigue » pieuse, de la « pénitence » *(çrama, tapas)*, notion susceptible d'interprétation religieuse, car on s'impose des pénitences pour plaire aux dieux, mais dont les sources profondes sont dans le cercle des représentations animistes, dans une rudimentaire psychologie. Les austérités sont, par elles-mêmes, efficaces ; les pénitents sont des saints ; ils possèdent des pouvoirs surhumains.

CHAPITRE VI

Les puissances malignes et la magie.

L'homme n'a pas seulement à craindre les dieux ; il est aussi soumis à l'influence de toutes les forces ennemies de la nature visible et invisible, sorciers, démons, maladies, etc. Il faut une philosophie très clairvoyante et quelque développement scientifique pour s'élever au-dessus des conceptions dualistes, pour ramener le monde à l'unité ; les Indiens n'y sont jamais parvenus et la foule obscure des êtres malfaisants, dont plusieurs sont très redoutables, occupe de tout temps une place importante dans leurs légendes et dans leurs rites. — Le Rigveda, quand il parle des puissances malignes, reste religieux, c'est-à-dire que les démons sont subordonnés

aux dieux. La mentalité des sorciers de l'Atharva est tout autre.

Les ennemis des dieux dans la mythologie védique en général et dans plusieurs passages du Rig, sont les Asuras, des manières de Titans. Le conflit des « bons » et des « méchants » dieux, rituel dans les Brâhmanas, épique et mythologique dans le Mahâbhârata, semble avoir pour prototype la lutte d'un dieu (surtout Indra) avec un grand génie atmosphérique, Vritra, le serpent-type, qui cache les lumières, les eaux, les rivières. Les Panis, voleurs des vaches, les Dasyus et un grand nombre de démons désignés individuellement, dont les noms sont étymologiquement obscurs, paraissent dans le même attirail nuageux. Dans quelques-uns d'entre eux on peut reconnaître des personnages semi-historiques, des rois aborigènes (?), ou des divinités des aborigènes.

Les Rakshas, les Yâtudhânas et les Piçâcas s'attaquent aux hommes; ils sont anthropophages, haïssent les sacrifices et les prières, écartent l'âme des défunts de l'offrande funéraire ; ils prennent des corps humains souvent monstrueux, mais, le plus souvent, ils se laissent apercevoir sous forme de chiens, de vautours, de loups, de

singes. — Agni, par définition, chasse cette race de vampires, et les dieux punissent les sorciers qui les invoquent.

Mais encore, pour s'assurer la protection des dieux faut-il les invoquer comme il convient ; — la prière peut être libre et spontanée ; l'exorcisme, de sa nature, est stéréotypé et rituel ; — et encore ne peut-on négliger, contre les démons et les sorciers, les armes mêmes de la magie. Souvent, d'ailleurs, on aura besoin d'une assistance surnaturelle pour des œuvres impies ou mauvaises. A côté du Rigveda, qui flétrit la magie, l'Atharvaveda, manuel de rebouteur et de sorcier, d'un pêle-mêle inouï, répertoire « de prières ou formules liturgiques correspondant à des rites très anciens de propitiation et d'imprécation, de conjuration, de guérison et d'exorcisme, de bénédiction, de purification, d'expiation, d'incantation et d'envoûtement » (1). Ce manuel, qui n'est parvenu que tardivement aux honneurs de la littérature sacrée et dont la compilation même, ainsi que l'atteste la langue, est très postérieure à celle du Rig, est d'une grande valeur au point de vue de l'ethnographie en général. Bien que le personnel divin

(1) Barth, *J. des Savants*, juin 1900, p. 33.

soit védique, bien que la cérémonie où on consacre les ingrédients du rite magique soit rattachée aux sacrifices de la lunaison, partie importante de la liturgie domestique, — la lune joue toujours un grand rôle dans les incantations, — l'Atharva est simplement hindou ou sauvage. Il nous apprend à connaître le sorcier des temps védiques, à apprécier la mentalité de ses clients. Notons que la magie noire s'y dissimule le plus souvent sous sa sœur blanche, — encore qu'il y ait un charme pour annuler le sacrifice d'un ennemi par l'intervention des Rakshas, — et que les déités du type « petite vérole » y sont sans importance. L'Atharva, comme le Rig, mais non pas de la même manière, est un livre aristocratique (1).

(1) Il nous sera permis de nous borner à cette courte description, car Victor Henry a consacré à l'Atharva une monographie *(La Magie dans l'Inde antique)* qui épuise, ou peut s'en faut, la matière, et où abondent les observations limpides et sensées. A notre avis, cependant, l'auteur a eu tort d'affirmer l'antériorité du sorcier vis-à-vis du prêtre, — c'est une question qui ne relève pas de la philologie ou de l'histoire religieuse, mais de la philosophie de l'histoire — et d'admettre, dans l'Inde védique, la confusion des deux types. A mon estime, tout ici tend à montrer qu'ils sont distincts. — Il est douteux que le professionnel des rites atharvaniques, encore qu'il se réclame du nom de vieux prêtres mythiques, ait fourni au sacrifice solennel le « surveillant » qui porte le nom de « brahmane » ; par contre, le « chapelain » des rois, leur prêtre domestique, est, dans l'Inde postérieure, un homme de l'Atharva, ce qui en dit long sur le prestige et l'utilité de ces rituels de magie ou, si l'on veut, de religion utilitaire.

CHAPITRE VII

La mort, le paradis, les rites funéraires.

La religion et la magie, les dieux et les rites déprécatoires sont utiles ici-bas, mais bien plus encore à l'heure de la mort et aux funérailles. Nous aurons ici à distinguer les spéculations propres au Rigveda et celles qui appartiennent aux couches inférieures des croyances védiques.

Les chantres demandent surtout aux dieux les biens de ce monde, fils, richesses, troupeaux : la préoccupation de la vie à venir, pour n'être pas étrangère au Rig, est extrêmement loin d'y dominer. Les vues eschatologiques sont sereines. Les morts ou « pères » sont des immortels, des bien-

heureux. Le plus ancien, Yama, « le premier qui ait ouvert le chemin pour un grand nombre », est invoqué sous le titre de roi, en même temps que Varuna, dieu. Il demeure « au ciel, au plus haut du ciel », par de là le soleil qui verse la mortalité sur tout ce qu'il domine (Brâhmanas), dans le séjour de la lumière et des eaux, avec Varuna, entouré des premiers sacrificateurs, « une sorte d'aristocratie des trépassés ». Comme le dieu grec, Yama « réunit les hommes » au son de la flûte, sous les branches de l'arbre mythique, les hommes du moins qui ont bien vécu. Revêtus d'un corps glorieux, œuvre d'Agni « qui les a cuits avant de les convoyer à une nouvelle vie », les morts voient Varuna et Yama, s'éjouissent des mérites acquis ici-bas par les œuvres pies et des offrandes *(svadhâ)* faites par les hommes. D'après l'Atharva, les plaisirs sexuels ne sont pas exclus de ce paradis ; mais cette note n'est pas rigvédique.

Il semble que Varuna, qui punit le crime, doive écarter de ce royaume des morts les méchants et les avares ; les chiens qui gardent la porte ont pu avoir mission de l'interdire aux indignes ; le mythe de la balance est à la fois éranien et brahmanique et l'idée d'un jugement est peut-être ancienne. A coup sûr, l'idée d'un paradis semble

comporter celle d'un enfer : « Pourtant, dans les anciens textes, il n'y a que des allusions rapides à une geôle étroite et sombre qui pourrait bien être la tombe, à des puits ténébreux où tombent les méchants », les sorcières, les femmes « qui vaguent comme des filles qui n'ont pas de frères ».

Le Rig nous apporte quelques témoignages de la confusion des idées eschatologiques. C'est ainsi que Yama, dont le royaume est céleste, « a descendu les grandes pentes » (1) pour la conquête du pâturage, — comparer la prairie d'asphodèles, — qui ne nous sera pas refusé. L'Atharva développe cette conception d'un Hadès souterrain, séjour commun des morts et où les chiens mythiques trouvent leur habitat naturel.

Dans le rituel des funérailles, très postérieur au Rig dans sa rédaction, mais trop « indo-européen » et trop « humain » pour ne pas être beaucoup plus ancien que le Rig, on se trouve en présence des notions dites animistes. L'élément immortel, le souffle *(asu)* et l'intelligence *(manas)*, que les sorciers guérisseurs se sont vainement efforcés de retenir dans le moribond, garde des

(1) C'est l'interprétation de Bergaigne-Henry. D'après d'autres « a passé au delà des grandes pentes » en les gravissant.

rapports intimes avec le lieu où reposent soit le corps, soit les ossements après l'incinération. C'est pour cela qu'on fait l'oblation sur la tombe ou dans l'enclos rituellement établi pour y convoquer les morts à la façon dont Ulysse procède dans la Νέκυια. Et l'incertitude des pieux amis des défunts se marque dans les formules : « Offrande aux pères qui habitent la terre, l'espace ou le ciel » — La terreur superstitieuse, bien qu'elle n'atteigne pas « ce sentiment de sauvage horreur qui s'accuse dans les usages funèbres de tant de peuplades primitives », est manifeste dans les cérémonies par lesquelles on congédie les morts, une fois repus : « Ce qui caractérise tous ces rites, c'est un intime mélange de piété et de précaution. » — « Dans le Rigveda, il semble que le mort aille immédiatement au ciel. Dans le culte, il ne devient pas aussitôt un « père », il reste d'abord à l'état de *preta*, de trépassé. On lui offre un premier *çrâddha* (repas funéraire) destiné à lui seul, pour apaiser son âme qui séjourne encore tout près. Ce n'est que plus tard qu'il sera reçu dans le cercle des bienheureux et aura part aux offrandes collectives, comme chez beaucoup de peuples. Cette distinction était sans doute à l'origine en rapport avec la double sépulture, provi-

soire et définitive. Pour les méchants, cet état peut se prolonger ; le *preta* est alors un spectre, un revenant. » (Dans l'Inde postérieure, l'état de spectre se distinguera de l'état de damné.) « Enfin les âmes peuvent s'incarner dans les animaux, dans les plantes, ou devenir des étoiles (1) » : croyances sauvages qui seront organisées dans la théorie brahmanique et bouddhique de la transmigration.

Pour l'eschatologie comme pour la théologie du sacrifice, il semble qu'il y ait eu régression, — sinon dans la mentalité indienne en général, du moins dans les cercles brahmaniques. L'ethnographie affirme que les morts sont indifféremment, pour le non-civilisé, des déités et des vampires : telle serait, en somme, la notion hindoue. Le Rigveda, plus sage, en fait surtout des bienheureux, et cette espérance « d'une ascension sereine à travers les airs à la splendeur de la voûte céleste », parallèle à l'adoration de Varuṇa, est un trait caractéristique de la religion du Veda. « Je crois, dit M. Barth, que la religion védique, surtout celle des premiers documents, a été bien

(1) Toutes ces citations extraites de Barth, *Religions*, p. 22 et *J. des Savants*, 1896, août. — Voir Oldenberg, *Religion du Veda*, p. 447 et suiv.

supérieure à ce qui l'entourait... M. Oldenberg demande quelque part si nous pouvons nous représenter les auteurs des hymnes comme placés dans une sorte d'île, à l'abri du flot des superstitions contemporaines. Pour quelques-uns du moins, pour les fondateurs de la tradition, je n'hésiterai pas à répondre oui. » — Je croirais volontiers que cette tradition est indo-éranienne.

TABLE DES MATIÈRES

1012-08. — Imp. des Orph.-Appr., F. Blétit, 40, rue La Fontaine, Paris-Auteuil.

HISTOIRE DES RELIGIONS

Louis de la VALLÉE POUSSIN

Notions sur les Religions de l'Inde

Le Brahmanisme

BLOUD & Cie

S. et R. 552-553

LE BRAHMANISME

HISTOIRE DES RELIGIONS

Notions sur les Religions de l'Inde

LE BRAHMANISME

APPENDICE :
Sommaire de la philosophie moniste de Çamkara,
d'après M. P. Deussen.

PAR

Louis de la VALLÉE POUSSIN

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GAND

PARIS
LIBRAIRIE BLOUD & Cie
7, PLACE SAINT-SULPICE, 7
1 ET 3, RUE FÉROU. — 6, RUE DU CANIVET.
1910

DU MÊME AUTEUR

Notions sur les religions de l'Inde. — LE VÉDISME. 1 vol. de la Collection *Science et Religion. (526-527).* Prix.............................. **1 fr. 20**

Introduction à la pratique des futurs Bouddhas, POÈME DE ÇANTIDEVA, 1 vol. in-8. Prix... **3 fr. 50**

MÊME COLLECTION

BAUDRILLARD (André), Agrégé de l'Université. — **La Religion romaine.** *(343)*.................. 1 vol.

CARRA DE VAUX (baron), Professeur à l'Institut catholique de Paris. — **Petites Religions d'Amérique.** — *Les Cures divines. Le Spiritisme. (181).* 1 vol.

CARON (P.), Ancien missionnaire au Japon. — **Confucius, sa vie et sa doctrine.** *(174)*......... 1 vol.

DOTTIN (Georges), Professeur à l'Université de Rennes. — **La Religion des Celtes.** *(285)*......... 1 vol.

GODARD (Charles), Docteur ès lettres. — **Le Brahmanisme.** *(126)*.............................. 1 vol.

— **Le Fakirisme.** *(127)*..................... 1 vol.

— **Les Croyances chinoises et japonaises.** *(156).* 1 vol.

GONDAL (I.-L.). — **Mahomet et son œuvre.** *(13).* 1 vol.

PETIT (P.), Supérieur des Augustins de l'Assomption à Constantinople. — **Confréries musulmanes.** — *Discipline. — Hiérarchie. — Histoire. (70).* 1 vol.

SAUBIN (Aut.). — **La Synagogue moderne.** *(32).* 1 vol.

— **Le Talmud et la Synagogue moderne.** *(44).* 1 vol.

BIBLIOGRAPHIE

Outre les ouvrages et textes cités dans *Vêdisme,* p. 11 :

Grhyasûtras, « Rules of vedic domestic ceremonies », trad. OLDENBERG, Sacred books of the East, vol. XXIX et XXX (Oxford, Clarendon).

Dharmasûtras, « The sacred Laws of the Aryas », trad. BUHLER, Sacred books, vol. II, XIV.

Les lois de Manou, trad. BÜHLER, Sacred books, vol. XXV, et STREHLI, Musée Guimet, Bibl. d'Etudes, vol. II.

Çatapathabrâhmana, trad. EGGELING, Sacred books, vol. XII, XXVI, XLI, XLIII et XLIV.

Aitareyabrâhmana, trad. HAUG (Bombay, 1863).

The Upanishads, trad. Max MULLER, Sacred books, vol. I et XV.

The Upanishads, trad. SESHACHARRI, Madras, 1898, (très commode et bon marché).

A. HILLEBRANDT, **Rituallitteratur** (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde), Trübner, Strasbourg.

Paul OLTRAMARE, **Histoire des idées théosophiques dans l'Inde,** vol. I, *Théosophie brahmanique* (Musée Guimet, Bibl. d'Etudes, vol XXIII).

Sylvain LÉVI, **Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas,** Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses vol. XI.

Paul Régnaud, Matériaux pour servir à **l'Histoire de la philosophie de l'Inde** (*Upanishads*), Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes, vol. XXXIV.

Gough, **Philosophy of the Upanishads** and ancient Indian metaphysic (Londres, Trübner).

Paul Deussen, **Phil. of the Upanishads,** trad. de A. Geden (Edimbourg, Clark), 2e partie de l'Allgemeine Geschichte der Philosophie, Leipsick, 1894, du même auteur.

Barnett, **Brahma-Knowledge** (Londres, Murray, 1907), (petit volume très utile).

INTRODUCTION

LES BRAHMANES ET LA CIVILISATION INDIENNE

On ne peut affirmer que le service divin fut dans l'Inde védique, et dès les temps les plus anciens, la propriété exclusive des familles sacerdotales, — des familles qui, avant même la rédaction définitive des « hymnaires » prirent et reçurent le nom de brahmanes et constituèrent dès lors une « couleur » (*varna*), une classe ou caste, formée de groupes endogamiques (castes à proprement parler, *jâti*) peut-être divisés en *gentes* (*gotras*) exogamiques, du moins au sens large (1). Toutefois, aussi haut que remonte notre information, — et à l'exception de certaines cérémonies, d'ailleurs importantes, où le père de famille, quelle que fût sa classe, garda le droit d'officier, — nul ne peut se passer du concours des prêtres, uniques intermédiaires entre l'homme et les dieux. Tout brahmane n'est pas prêtre (sinon pour son culte privé), mais seuls les brahmanes sont prêtres.

Sans doute, à côté des prêtres, depuis l'origine comme de nos jours, il y a des sorciers et des rebouteurs, de même qu'à côté et en

(1) Voir *Védisme*, p. 14, et les réserves judicieuses de A. B. Keith, J. R. A. S., 1909, p. 471.

dessous des dieux védiques ou brahmaniques, il y a des divinités de village et des héros-dieux de clan. Mais les divinités vulgaires s'ennoblissent dans la mesure où les brahmanes leur font place dans le panthéon officiel, et leurs prêtres montent avec elles.

De même, depuis longtemps sinon depuis toujours, l'Inde est riche en ascètes (anachorètes, « forestiers »), en pénitents, en mendiants vagabonds, plus ou moins thaumaturges, plus ou moins frottés de théosophie (*yogin*) (1), recrutés parmi les nobles ou les castes inférieures comme parmi les brahmanes : tous ces « religieux » demeurent, par profession, en dehors de la vie sociale. Parfois isolés, « semblables à des rhinocéros », ils forment souvent, sous la conduite de chefs historiques ou le patronage de quelque saint légendaire, des sectes puissantes, plus ou moins hétérodoxes, *Jatilas,* adorateurs du feu, *Bauddhas,* disciples du Bouddha, *Jaïnas,* disciples du Jina. — Mais, comme sur les dieux non védiques ou vulgaires, de même sur les pénitents et les ascètes, fussent-ils étrangers à sa foi et hostiles à ses institutions, le Brahmanisme (la civilisation brahmanique) exerça une attraction irrésistible. On ne se sépare de lui que pour retomber dans sa sphère d'influence ; ses hérétiques, comme l'a prouvé Sir Alfred Lyall, ont été parmi ses meilleurs apôtres (2).

(1) Voir ci-dessous, p. 82.
(2) *Etudes sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient,* trad. de Kérallain, vol. I, p. 224 (Paris, Fontemoing).

Le grand courant de la religion et de la civilisation indienne est canalisé par les familles qui jadis composèrent les hymnes védiques, qui maintiennent la vieille tradition du panthéon et des rites. Cette tradition ira s'appauvrissant, — car les anciens dieux sont oubliés, et les anciens rites sont aujourd'hui presque tous désuètes, — et s'enrichissant, — car toutes les croyances populaires peuvent recevoir la marque brahmanique : Krishna a été identifié au dieu solaire Vishnu, la métempsycose animiste a été moralisée, etc., etc. Cependant la tradition comporte des éléments stables, un certain idéal religieux et social, fixé de bonne heure, et dont nous étudierons ici les aspects principaux. — Les brahmanes, tout compte fait, résument l'Inde.

Les origines et les raisons d'être du *status* très particulier dont jouirent les brahmanes échappent à l'histoire proprement dite, mais on se flatte pourtant de les définir avec une suffisante approximation (1).

La vieille langue devient inintelligible : les hymnes, créations de chantres inspirés, « œuvres nouvelles » et de circonstance, prennent l'aspect et les droits de formules sacrées. La science sainte, littéralement le Veda, s'est constituée. — L'art de traiter avec les dieux est toujours et partout très compliqué : certaines

(1) Voir Barth, *Religions of India*, p. 10.

familles, illustrées par quelque poète ou sacrificateur renommé, y acquirent une habileté incontestée. Il y eut une technique du sacrifice et, par conséquent, une instruction spéciale, une éducation minutieuse en vue du sacrifice, comme ailleurs en vue de la narration épique. D'abord familiale, cette éducation sacrée (*brahmacarya*) prit un caractère professionnel de plus en plus marqué, tout en restant, en devenant de plus en plus ésotérique. Les sacrificateurs de marque des divers clans se considérèrent comme des collègues ; réunis souvent pour les cérémonies importantes, les chapelains royaux et les initiateurs des diverses traditions familiales acquièrent le sentiment d'être, en dépit des barrières gentilices, des égaux, des membres d'une même caste. Les savants en Veda appellent les apprentis, et les jeunes brahmanes, en quête de savoir, prennent les habitudes itinérantes qui, sans désunir les groupes locaux ou consanguins, font naître et fortifient l'unité.

En même temps, les récitateurs (Rigveda), les manipulateurs (Yajurveda) et les chantres (Sâmaveda) du sacrifice deviennent les maîtres de l'œuvre sacrée où, sans doute, ils n'étaient à l'origine que les conseillers et les collaborateurs des chefs de clan et des « maîtres de maison » soucieux d'obtenir la faveur divine. Eux seuls, désormais, prennent part à la libation offerte aux dieux que seuls ils savent invoquer suivant les règles, que par conséquent ils ont seuls le droit d'invoquer. Ils représentent

les dieux : on offre dans leur bouche comme on offre au feu ; ils représentent aussi les morts au banquet funèbre.

Et leur prestige s'accroît de leur supériorité intellectuelle et sociale. Plus jaloux que les seigneurs, que les marchands ou que les agriculteurs, de la pureté de leur sang, ils restent des *âryas* (indo-européens) ; gardiens des hymnes et des formules des ancêtres, lettrés et grammairiens, ils parlent la vieille langue, tandis que l'idiome commun subit de profondes altérations phonétiques et lexicographiques ; familiers avec les dieux, ils ont la haute main sur les choses divines, et le divin domine toutes les relations familiales, sociales, militaires : le droit n'est qu'un département de la science sacrée, comme aussi la stratégie. Non seulement les brahmanes étaient capables de dire quand une razzia présentait des chances de succès, — n'insistons pas sur cette remarque, car, dans le domaine de la superstition, ils avaient des rivaux parmi les sorciers ; cependant ils eurent soin de cultiver la magie et de s'annexer, dans l'Atharvaveda, toutes les recettes indispensables au chapelain royal (1) ; — mais encore ils savaient dans quelles conditions ceci ou cela est juste ou injuste. Un roi n'est légitime que consacré de leurs mains ; les héritages doivent être divisés comme ils l'entendent ; les crimes punis suivant leurs avis

(1) Voir *Védisme*, p. 120 ; Oldenberg, *Religion du Véda*, trad. Henry, p. 319. — Les *Kâmyeshtis* (voir ci-dessous p. 23) relèvent aussi en partie de la magie.

ou expiés conformément à leurs disciplines pénitentiaires. — Les brahmanes seront les ministres, les fonctionnaires, les aruspices, les magistrats, parce qu'ils sont les confidents des dieux et les maîtres de la vie à venir.

Sans hiérarchie, car tous sont égaux de naissance, sans orthodoxie proprement dite, — car, de tout temps, ils furent, je ne dirai pas des penseurs libres, mais des esprits enclins à la confusion et au syncrétisme, — sans appui régulier de la part du pouvoir, les brahmanes étaient dans l'Inde âryenne, comme ils s'en vantent, les « dieux terrestres » (*bhûsura*), aussi respectés, aussi redoutés que les dieux de l'empyrée. Tels ils sont à peu près demeurés malgré l'Islam, malgré l'*âpad,* le « malheur des temps », c'est-à-dire malgré la domination des rois de basse caste, malgré les invasions, malgré l'impiété régnante et la pauvreté qui contraint la masse des brahmanes à gagner leur riz par des métiers laïques, au lieu de vivre de l'autel et de l'enseignement, des vaches et des rentes foncières qui sont le prix des services spirituels. Tandis que la vieille caste des seigneurs (*kshatriyas,* princes du temps de Veda ou dynastes issus du soleil et de la lune et chantés dans le Mahâbhârata) a fait place, dès avant Alexandre, dès avant le Bouddha, à des aristocraties autochthones ou roturières, — en attendant les rajpoutes (*râja-putra,* fils de roi) d'origine grecque, scythe, turque, hunnite, afghane ou mongole, — les anciens prêtres *âryas* revivent dans les brahmanes de tous les

âges, dépositaires du savoir et de l'énergie sacrée : il n'est pas d'exemple que la malédiction d'un brahmane n'ait été efficace.

La raison profonde de la durée des brahmanes et de leur magistrature multicentenaire, — magistrature qui n'est jamais politique et qui n'est pas toujours religieuse ou doctrinale à proprement parler, — doit être cherchée dans le sentiment qu'ils prirent et gardèrent sans défaillance d'incarner le *dharma*, c'est-à-dire la loi, ce qui est décent, ce qui est utile ici-bas et au delà, et dans la religion avec laquelle ils gardèrent, du moins en ce qui les regarde eux-mêmes, le *mos majorum* (1). Il y a beaucoup du patricien dans le brahmane, s'il y a très peu du Romain dans l'Hindou.

Toute faute grave contre la règle de la caste entraîne déchéance (voir ci-dessous p. 33); mais la règle n'est pas rigide. Ses rigueurs marquent un idéal qui donne le change aux brahmanes eux-mêmes et accroît l'orgueil de la naissance et de la sainteté. Mais si on voit des brahmanes prendre du service chez les rois, officier pour des rois sans caste, présider à des cultes idolâtriques, faire tous les métiers, en dépit de prohibitions théoriques formelles, mais suspendues, hélas ! par le « malheur des temps » (2), il faut observer, d'une part, que certaines familles, scrupuleuses, maintiennent très haut le *stan-*

(1) Voir les discours de J. Speyer, *De brahmanem en hunne beteekenis voor het Indische volk* et *Mos majorum* (Groningen, 1903).
(2) Voir Senart, *Castes*, p. 116.

dard de la pureté orthodoxe; d'autre part, que les branches les plus déchues du noble tronc se réclament d'autant plus orgueilleusement de leur origine et se font des orthodoxies pratiques, des lois de caste correspondant aux besoins du moment (1).

Enfin, comme il a été dit plus haut, le brahmane, bien qu'étant tout à tous, a tout organisé pour lui-même. De nos jours le brahmanisme, dont se réclame la presque unanimité des habitants de l'Inde, avec une diversité prodigieuse de castes, de sous-castes, de dieux et de rites, consiste essentiellement dans le respect du brahmane, de naissance intermédiaire entre l'homme et les forces surnaturelles : tel le chantre védique pour les clans âryens quelque dix ou quinze siècles avant notre ère, tel son moderne neveu pour les sauvages de l'Himâlaya ou du Chotanagpore, tels, pour les Dravidiens ou les Indo-Chinois, les brahmanes qui essaimèrent au midi et à l'est. L'émigrant, d'autant plus fidèle à sa loi qu'il vit dans un milieu non âryen, est plein de condescendance pour ses ouailles : les « sauvages », individuellement ou par groupes, cherchent à s'affilier à la société policée (c'est-à-dire « hindoue »), à entrer dans des castes régulières ou à former des castes approuvées ; ils ne le peuvent que par la grâce du brahmane, représentant et dispensateur de la civilisation, — et le brahmane n'est pas en peine pour fixer une généalogie qui

(1) Les Brahmanes de l'Inde du sud, qui sont parmi les plus orthodoxes, ne sont pas des *âryas* d'origine.

rattache le chef de clan à quelque famille de l'Épopée ou des Purânas (1) ; il lui est encore plus facile d'identifier le dieu local, fût-il zoomorphiqne, avec une des divinités multiformes de son panthéon ; il ne demande pas mieux que d'élever le clan à la dignité de caste, si le clan adopte certaines lois de pureté, des formules et des marques religieuses (trident sur le front, etc.), proscrit la viande de vache et le mariage des veuves, pratique le mariage des enfants, apprend à ne pouvoir se passer du brahmane pour tous les actes de la vie privée et religieuse.

Ainsi s'est construite et soutenue la hiérarchie au sommet de laquelle trône le « roi de la terre », exerçant une domination dont les facteurs sont surtout d'ordre moral, et qui, dans l'ensemble, fut hautement civilisatrice (2).

Ni la spéculation philosophique et religieuse, ni la littérature proprement dite, ne sont par définition la propriété exclusive des brahmanes. Plusieurs indianistes vont même jusqu'à croire qu'ils eurent des « seigneurs » pour maîtres dans la recherche qui dégagea la notion du *Brahman,* dieu-tout, des mythes et du rituel,

(1) Voir le volume *Hindouisme* dans la présente série de *Notions sur les religions de l'Inde.*

(2) Tel n'est pas l'avis de plusieurs indianistes qui, comme le disait M. Barth de Zimmer, sont portés à voir l'Inde à travers le Kulturkampf. — Une des notes remarquables du brahmanisme est, sans doute, l'énergie avec laquelle est prôné le principe du *svadharma,* du « devoir propre » d'après la caste ou la situation de famille. Que le brahmane vive de l'autel et de l'enseignement ; que le noble vive noblement et fasse la guerre ; que le paysan cultive le riz et paye les taxes au roi ou au seigneur du village, sacré, lui et son bétail, aux gens de guerre. Il semble que la paix de Dieu ait toujours régné dans l'Inde au bénéfice de tous les non professionnels.

qui posa le *nirvâna* sous ses divers aspects, repos définitif ou retour en Dieu, comme but et aliment de la vie spirituelle (1). Sans doute cette opinion est erronée, mais il est certain que de grands mouvements religieux, formés indépendamment des brahmanes, leur ont même été hostiles. A l'origine, l'épopée est toute féodale et hindoue : elle devint le cinquième Veda, farcie de philosophie et de droit brahmaniques. Les brahmanes n'ont pas inventé la loi d'*ahimsâ* (ne pas tuer), la transmigration, le respect de la vache, l'ascétisme extravagant. Mais comme ils constituent la seule force organisée, morale et sociale, de l'Hindoustan, ils ont conservé, transposé, assimilé toutes les doctrines, toutes les manières de vivre et de penser.

(1) Voir R. Garbe, *Weisheit des Brahmanen oder des Kriegers?* (dans *Beiträge zur Indischen Kulturgeschichte*), Berlin, Paetel, 1903.

CHAPITRE PREMIER

Le « Dharma », la vie religieuse des Aryas.

Les membres de la communauté brahmanique s'appellent *âryas,* « nobles » : en théorie, trois classes, brahmanes, *kshatriyas* (par profession guerriers ; — l'essence de la caste, *kshatra,* s'incarnant dans le roi), *vaiçyas* (gens du commun, agriculteurs et artisans) ; en fait, une multitude de groupes qui se hiérarchisent d'après leurs relations avec les brahmanes, qui tiennent leur *status* social du rôle que les brahmanes consentent à prendre dans leur vie religieuse, et de la fidélité avec laquelle ils observent les lois (mariage, purifications, etc.) codifiées par les brahmanes. Au-dessous, les *çûdras,* qui ne participent pas au divin dont les brahmanes ont la garde, mais qui se rattachent, théoriquement en qualité d'esclaves, aux castes supérieures ; — un brahmane peut, dans certaines conditions, épouser une *çûdrî ;* — tandis que les *candâlas* et une multitude de castes méprisées, exerçant des métiers infâmes (corroyeurs, etc.), ne sont admis à aucun contact avec les gens de bien. — Mais il ne faut pas se représenter cette hiérarchie comme fixée *ne varietur ;* de multiples causes ont, de tout temps, élevé ou dégradé de nombreux

groupes ethniques ou professionnels ; des castes portant le nom de *çûdra* tiennent aujourd'hui un rang plus qu'estimable dans certaines provinces. Mais le principe demeure sauf de la distinction entre *âryas* et non-*âryas* : les premiers sont censés être, par naissance, les seuls clients légitimes des prêtres brahmaniques.

1. La vie de l'*ârya* est enveloppée d'un étroit réseau d'observances, de prières, de sacrifices et d'œuvres pies de toutes sortes. Dès avant la naissance, dès la conception, et durant toute son existence, en attendant les cérémonies dernières, l'*ârya*, est consacré, « construit », « orné » (*samskrta* = con-fectus) par des actes rituels qui portent le nom de *samskâras*, les uns dits « corporels » et qu'on peut appeler « sacrements », les autres étant à proprement parler des sacrifices d'une action purificatrice tout aussi efficace (1).

Signalons rapidement les rites de la quatrième nuit (*nisheka, garbhâdhâna*, fécondation) ; le rite pour la naissance d'un fils, au troisième mois de la grossesse ; le partage de la chevelure un peu plus tard ; les cérémonies de la naissance : « vivification », « génération de l'intelligence », « allaitement », « nomination », (double nom de rigueur), la vénération de la lune par l'enfant, le premier aliment solide ; la tonsure à trois ans, la coupe de la barbe à seize.

(1) Voir Hillebrandt, *Ritual-Litteratur*, p. 41 ; Barth, *Religions*, p. 51.

2. L'initiation (*upanayana*) est d'une importance capitale et en aucun cas ne peut être négligée : elle est encore en honneur. Par elle le fils d'un brahmane ou d'un membre des autres castes supérieures, devient un *ârya* dans la force du terme ; il naît une seconde fois, d'une vie spirituelle et rituelle ; on l'appelle désormais un « deux fois né » (*dvija*), et ce terme a perdu tout aspect technique et fait partie de la langue courante. — L'initiation consiste essentiellement dans la remise du jeune homme (au plus tôt huit ans pour les brahmanes, plus tard pour les autres castes) à un maître : le rite qui le caractérise, l'imposition du cordon sacré, est prescrit dans l'Avesta ; et de nos jours le cordon est aussi religieusement porté par les Hindous de caste qu'il l'était, il y a plus de quatre mille ans, par nos arrière-cousins du Penjab ou de la Bactriane. — On a pris plaisir, et à bon droit, à comparer les consécrations du jeune *ârya* avec les rites qui, chez diverses peuplades plus ou moins sauvages, marquent l'admission du jeune homme aux cérémonies du clan. Mais la comparaison établit la différence essentielle des fêtes dites de la puberté et de l'acte, profondément védique et brahmanique dans tous ses détails, qui constitue la seconde et vraie naissance de l'*ârya*. Plus que tous les autres « sacrements », l'*upanayana* est dégagé d'attaches païennes. Le maître (*guru*) remet le cordon (qu'on passe sur l'épaule gauche et qui se noue à droite) ; apprend au néophyte diverses formules, et notam-

ment la *Sâvitrî*, une stance védique au soleil (III, 62, 10), qui est encore aujourd'hui la prière quotidienne des ignorants même ; et il l'emmène chez lui en qualité de *brahmacârin*, d'élève en religion brahmanique. Dans la maison de son *guru*, qui est comme un second père, pendant douze ans s'il veut apprendre un Veda, pendant quarante-huit s'il veut apprendre les quatre Vedas, — (mais le stage ne se prolonge que pour les brahmanes qui vivront de l'autel ; il est fort abrégé pour les *âryas* non brahmanes) — le néophyte, à la fois domestique et étudiant, vivra soumis à des règles très strictes : chaste (*brahmacarya* est devenu synonyme de continence), s'abstenant de tel et de tel aliment, obéissant (il y a de très curieuses légendes d'obéissance héroïque), ramassant le bois des feux consacrés, mendiant pour son maître, apprenant et répétant les prières et les traditions védiques.

Le noviciat se termine par une cérémonie de « sortie », par un bain qui dégage le *brahmacârin* de ses obligations spéciales, et qui lui vaut le nom de « baigné » (*snâtaka*). Il doit maintenant se marier, installer les feux où il sacrifiera, et qui serviront à son bûcher.

3. Le mariage (*vivâha*, « dé-portement », emmener la jeune fille de la maison paternelle, ou *pânigrahana*, « prise par la main », d'une des cérémonies) est le dix-huitième *samskâra*, et le seul sacrement des femmes (cependant on accomplit parfois les sacrements pour les filles, mais sans prononcer les formules). Outre

le *pânigrahana,* nous signalerons les « sept pas » de la mariée, le partage d'un gâteau consacré, les trois tours en tenant le feu nuptial à droite. — Le Rigveda fournit l'hymne nuptial de la déesse Soleil.

L'étude des rites, dont plusieurs sont indo-européens (*confarreatio*), présente aussi un grand intérêt du point de vue dit ethnographique. La continence des trois ou des douze premières nuits, (avec diverses abstinences, prières et mortifications), tend, suppose-t-on, à lasser la surveillance des démons érotomanes ; plusieurs symboles de fécondité (la peau du buffle rouge sur laquelle on assoit l'épousée, l'enfant d'une femme mère seulement de fils qu'on place sur ses genoux, la poussière végétale que l'époux lui introduit dans le nez, etc.), relèvent, dit-on, de la magie. Mais il suffit de lire les Sûtras, le rituel nuptial, les préceptes de la quatrième nuit, pour apprécier l'esprit qui domine cette réglementation minutieuse : « Pratiquez ensemble la loi sacrée (ou la religion, *dharma*) », dit le père aux mariés. — « Ce cœur qui est ton cœur, qu'il soit mon cœur ; ce cœur qui est mon cœur, qu'il soit ton cœur, » dit l'époux avant de montrer à l'épouse l'étoile polaire : « Sois ferme comme elle ! » Le mariage sans l'union des âmes n'est que l'accouplement de deux cadavres, d'après un poète gnomique. Manu enseigne que la femme ne doit jamais être maîtresse d'elle-même : qu'elle obéisse, fille à son père, épouse à son époux, veuve à son fils : « Mais les femmes qui se gardent

elles-mêmes sont seules bien gardées. » — Le mariage a pour but unique la naissance de fils qui accompliront à leur tour les cérémonies funèbres : les livres de loi accordent aussi peu à la chair que certains de nos théologiens. Il y a beaucoup de poésie (« Tu es la terre, je suis le ciel... »), une grande et raisonnable dignité dans le mariage brahmanique : l'époux qui observe la loi est réputé aussi chaste qu'un novice.

Il faudrait parler ici des divers modes autorisés de mariage (rapt, consentement mutuel, etc.), des lois de connubialité, de la polygamie, du mariage des enfants, de la veuve, du lévirat, etc.

4. Parmi les plus notables obligations du « maître de maison » (*grha-pati*) sont les « cinq grands sacrifices » journaliers : 1° le sacrifice au *brahman*, à la science sacrée, par lequel il paie sa dette aux « voyants » qui ont révélé le Veda : c'est la récitation du Veda et, en particulier, matin et soir, de la Sâvitrî ; 2° le sacrifice aux dieux (*deva*), matin et soir, « quand la femme lui dit que le repas est prêt », surtout l'offrande de beurre fondu dans le feu domestique ou « du mariage » ; 3° le sacrifice aux mânes, au plus simple une libation d'eau ; 4° le sacrifice aux « êtres » (*bhûta*), c'est-à-dire aux esprits méchants (*rakshas*) ; mais les dieux les ont réduits à la portion congrue : on dépose des offrandes (*bali*, riz, orge) sur le sol, en divers endroits, à l'intérieur et à l'extérieur

de la maison, à la porte, près du lit, près de la poutre maîtresse, en l'honneur de nombreuses divinités ; pour les *bhûtas* proprement dits, ils vont chercher leur nourriture sur le tas d'ordures ; 5° le sacrifice aux hommes (*nr-yajna*), pratique de l'hospitalité et de l'aumône, surtout à l'égard des brahmanes.

Aussi rigoureusement imposées sont les *ishtis* (offrandes de gâteaux, grains, beurre, miel), prescrites pour la nouvelle et la pleine lune, pour chacune des trois saisons, pour toutes les circonstances notables de la vie agricole (moisson, etc.) et pastorale. Toutes ces cérémonies, — avec le service des morts (voir ci-dessous p. 25), — forment le rituel perpétuel (*nitya*), par opposition aux sacrifices occasionnels ou de libre choix (*naimittika, kâmya*) visant tel ou tel avantage particulier, ou d'actions de grâces, pluie, rémission d'un péché, naissance d'un fils, etc.

Le feu domestique suffit à l'accomplissement des *ishtis*, et, en général, le père de famille brahmane y est le seul officiant. Mais les sacrifices solennels (*somayâgas*) qui comportent l'immolation de victimes (*paçu* = pecus) et l'offrande de *soma*, jadis essentielle à tout service divin, — exigent les trois feux, un dispositif dispendieux et compliqué, parfois des escouades de prêtres, des salaires (*dakshinâ*) énormes. La cérémonie prend le nom de « session » (*sattra*) dès qu'elle dépasse douze jours ; en théorie, elle peut se prolonger durant des années.

Si on excepte des sacrifices comme la consécration royale, le sacrifice du cheval et quelques autres, réservés aux seigneurs, les *somayâgas* sont, en principe, obligatoires : pratiquement, les *ishtis* en tiennent lieu ; dans beaucoup de cas, le but et l'époque sont les mêmes. Ce sont deux rituels ; le premier, moins coûteux, à la portée des gens modestes ; le second, plus riche en bénédictions pour le sacrifiant, et d'un caractère aristocratique (1).

On observera que le culte védique est un culte privé : la liturgie, si compliquée soit-elle, est mise en œuvre au seul profit du « sacrifiant », auquel son épouse est toujours associée. Et le culte ne se localise jamais : les prêtres construisent l'autel ou les autels de briques (c'est une opération délicate qui fit naître la géométrie), établissent le hangar et le poteau, disposent la jonchée d'herbe où, comme jadis chez les Indo-iraniens, les dieux viennent s'asseoir ; poursuivent dans les lieux ainsi appropriés, au milieu de savantes mélopées, leur cuisine de *soma* ou leur sanglante boucherie, et, quand l'œuvre est accomplie, « dessacrent » le sol, tout le matériel et leur client, aussi soigneusement qu'ils les ont consacrés. Le culte demeure très archaïque ; il n'a ni temples, ni idoles (2).

5. Le plus grand avantage que l'*ârya* puisse s'assurer à lui-même et à ses ancêtres, c'est

(1) Voir Barth, *Religions*, p. 50, 55.

(2) Voir Barth, *Religions*, p. 60. — Restent les dévotions particulières, les étangs sacrés, les « gués », les pèlerinages (voir ci-dessous, p. 35), d'une grande importance dans le Brahmanisme. Mais ceci n'est pas védique.

d'élever brahmaniquement un fils qui, après sa mort, entretienne le feu des mânes et les nourrisse. Le mariage est, dans l'Inde comme ailleurs, obligatoire, et pour les mêmes raisons (voir ci-dessous p. 83 et suivantes) ; et les observances qui maintiennent le défunt en possession du royaume des Pères, sont aussi nombreuses que sacrées La libation quotidienne est classée comme un des « grands sacrifices » (voir p. 22) ; le jour de la nouvelle lune, à certain jour de la deuxième quinzaine de la lune, un certain nombre de jours distribués irrégulièrement au cours de l'année, et encore dans de nombreuses circonstances, à un mariage, à la naissance d'un fils, etc., il faut offrir des repas funèbres, *çrâddha* (= « ce qui est offert avec foi, *çraddhâ),* où des brahmanes assistent de droit, où on offre des boulettes de pâte (*pinda*) au père, à l'aïeul, au bisaïeul, des libations d'eau aux ancêtres plus éloignés (1).

Voici une des formes les plus simples du culte des morts, le *Pinḍapitryajna,* sacrifice des boulettes aux Pères, d'après l'analyse de M. W. Caland (2).

Le maître de maison et sa femme se préparent à la cérémonie par le jeûne. Le prêtre (*adhvaryu*) dispose au nord du feu méridional, qui est le feu des morts, un lit d'herbes tournées vers le sud-ouest, et y place les différents ustensiles, les cuillers, le mortier, la peau d'antilope noire, la cruche à eau, etc. Puis il constitue

(1) D'où la distinction des parents avec lesquels on a en commun des ancêtres ayant droit au *pinda* ou à l'eau.
(2) *Altindischer Ahnencult*, Leyde, 1893.

l'autel, dont le feu formera le centre, en traçant une ligne tout autour, et expulse les mauvais esprits qui se trouvent dans cet espace ; il l'arrose ensuite en disant : « Que les pères se purifient ! » ; il convoque les pères : « Que viennent les pères, rapides comme l'esprit ! » ; il jonche l'autel d'herbe : « Ici s'assoieront mes pères, qui aiment le Soma ; mes grands-pères et mes bisaïeuls (1), avec ceux qui les accompagnent ! » Puis, sur la jonchée, il place les trois boulettes de pâte. Il fait trois libations dans le feu à Soma, à Yama, à Agni, sous les vocables qui rappellent leurs relations avec les morts. Avec un tison, il s'assure à nouveau du départ de tout esprit malfaisant. — Le rôle du prêtre est terminé.

Le genou gauche à terre et le cordon brahmanique sur l'épaule droite, le sacrifiant, avec la main, arrose trois fois les herbes, à la racine, au milieu et à la tête : « Que mes pères, mes grands-pères, mes bisaïeuls se purifient ! » ou : « Un tel, je te lave. » Il place ensuite aux endroits qu'il vient d'arroser les trois boulettes, qui doivent former une ligne vers le sud : « O père un tel, ceci est pour toi et pour ceux qui sont avec toi ! » « O grand-père un tel... ». La graisse qui pourrait s'être collée aux doigts est essuyée aux herbes et attribuée au grand-père et au bisaïeul, dont les boulettes sont aussi plus grosses. — Alors il se retourne en disant : « Pères, mangez chacun votre part ! », et il reste tourné vers le nord aussi longtemps que mangent les défunts, c'est-à-dire jusqu'à ce que les boulettes soient froides, ou jusqu'à ce qu'il doive reprendre haleine : « Les pères ont mangé. » Il renifle ce qui

(1) Le pluriel, pères, grands-pères, arrière-grands-pères, est curieux. L'ancienne formule visait les pères indistinctement : on ne la modifia pas complètement quand on décida d'invoquer individuellement les trois premiers ancêtres (?? — CALAND, p. 176.) — On observera que le brahmane se subtitue au « sacrifiant » ; il dit « mes pères » en invoquant les pères de son client.

reste de la pâte dont les boulettes ont été prises : « Donnez-moi d'avoir un fils, ô pères ! »

Alors, le repas des morts étant terminé, il verse de de l'eau : « Oignez-vous, pères ; oignez-vous grands-pères... ! » ou : « Je t'oins, père un tel », « Je t'oins les pieds ». Il place un morceau d'étoffe arrachée à son vêtement sur les boulettes. S'il est âgé, il ajoute de ses cheveux : « Voilà que vous avez des vêtements, ô pères ; ne nous prenez rien d'autre ! »

Les mains jointes (ou croisées), il prie au-dessus des boulettes : « Hommage, ô pères, à votre suc, à votre force vitale, à votre vie, à vos biens, à votre colère, à votre épouvante. Hommage à vous, ô pères... Puissiez-vous être les meilleurs de ceux qui sont avec vous dans l'autre monde ! Puissé-je être le meilleur de ceux qui qui sont avec moi dans ce monde ! » ou bien, montrant le sud : « Cette région est à vous ; celle-ci nous appartient. »

Il faut ensuite :

1° Congédier les mânes : « Levez-vous, ô pères ! Partez, héros ! Suivez l'ancien chemin de Yama ! Faites-nous richesses et bonheur ! Signalez aux divinités les cadeaux que vous avez reçus de nous ! » « Que les pères s'en aillent vite chacun dans son monde ! » « Allez, vous qui aimez le Soma, le long du mystérieux ancien chemin. Allez vers les pères gracieux qui s'éjouissent avec Yama ! »

2° Rappeler son âme : « Que notre esprit revienne, de sorte que nous possédions intelligence, prudence et vie, et que nous voyions longtemps le soleil ! Que les dieux, ô pères, nous rendent l'esprit ; que nous restions parmi les vivants ! »

Le sacrifiant vénère son feu domestique : « Prajâpati (1), toi seul dépasses toutes les créatures ; que le

(1) Voir ci-dessous p. 49, 52, 63.

souhait dans lequel nous te sacrifions soit réalisé ! Que nous soyons riches ! » ; et s'adressant au feu : « Les péchés que nous avons commis contre l'atmosphère, la terre et le ciel, le père et la mère, que le « feu de la maison » nous en délivre ;... qu'il me fasse exempt de faute ! ».

Puis il donne la boulette du milieu à sa femme : « Je te donne à manger le suc d'eau et de plante ; puisses-tu concevoir ! » La femme la mange en disant : « Faites-moi un embryon, ô pères, un garçon couronné de lotus, de façon qu'il y ait ici un mâle ! » Les deux autres boulettes sont jetées dans le feu, ou dans l'eau, ou elles sont données à manger à un brahmane. — Il faut, enfin, brûler les herbes et reprendre rituellement tous les ustensiles.

6. « En vérité, » dit un Brâhmana (Çatapatha, XI, 2, 1) « l'homme naît trois fois : d'abord il naît de son père et de sa mère ; puis, quand il sacrifie, ce que le sacrifice fait de lui, c'est sa seconde naissance ; enfin, quand il meurt et qu'on le dépose dans le feu, quand il naît de là, c'est sa troisième naissance. Et c'est pourquoi il est dit que l'homme naît trois fois (1). »

Le mourant fait appeler ses parents, leur parle amicalement, partage ses biens de ce monde en gardant pour lui ceux d'au delà, et, quand l'heure approche, se fait asseoir ou étendre sur le sol dans un endroit pur. Un brahmane compétent lui dit dans l'oreille des formules (2). — On fait la toilette du mort ; on coupe cheveux, barbe, poils et ongles (ce qui a une signification mystique) ; on l'oint de nard et on l'orne d'une

(1) D'après S. Lévi, *Doctrine du Sacrifice*, p. 107.
(2) Hillebrandt, *Ritual-Litteratur* ; tout ce qui suit d'après l'analyse de Ed. Hardy, *Vedisch-brahmanische Periode*.

couronne. — Des vieillards, en nombre impair, portent le cadavre au lieu de crémation, à la fosse creusée rituellement, profonde de douze doigts, assez large pour que les bras puissent être étendus : ensuite viennent les parents, les plus âgés d'abord, les cheveux dénoués, le cordon brahmanique roulé autour du corps. — L'officiant asperge la fosse, en conjurant les mauvais esprits :

« Tenez-vous loin ! Allez-vous-en ! Dispersez-vous ! Les pères ont fait cette place pour lui, fournie de jours, d'eaux et de nuits ! Yama lui donne ce refuge. » (*Rig*, x, 14, 9).

Alors on construit le bûcher ; on y place le cadavre, tandis que la veuve s'assoit ou se couche à l'angle nord-est. On l'en relève en disant :

« Relève-toi, femme, vers le monde des vivants. C'est auprès d'un homme dont l'âme est partie que tu gis. Viens !... » (x. 18, 8) (1).

Si le défunt appartenait à la classe noble, on prend l'arc qui avait été placé dans ses mains :

« Je prends l'arc de la main du mort, pour notre protection, notre gloire et notre force. Voilà où tu es ! Nous autres, bons guerriers, puissions-nous vaincre dans toutes les batailles ! » (x. 18, 9.)

On brise l'arc, et on le jette sur le bûcher. Il faut alors munir le mort des divers ustensiles du sacrifice, les cuillers dans les mains, le couteau de bois à la droite, sur la tête la coupe, sur les dents les pierres du pressurage du Soma, etc. ; et recouvrir ses membres des parties correspondantes du corps de l'animal qu'on va brûler avec lui, — coutume que certains

(1) On se sent ici dans le milieu qui vit naître la coutume du sacrifice de la veuve. « Cette pratique n'a jamais été sanctionnée par le rituel védique, qui l'exclut même formellement. Mais le symbolisme même des rites funéraires montre qu'elle a dû exister bien avant l'époque des plus anciens textes et par conséquent aussi rester plus ou moins en vigueur en dépit de leurs prescriptions ». (Barth).

auteurs désapprouvent ; — et tous les actes rituels sont accompagnés de stances :

« Agni, ne détruis pas cette coupe chère aux dieux et aux pères ; dans cette coupe les dieux ont bu et se sont enivrés d'ambroisie ». (x. 16, 8.)

On allume enfin le bûcher, avec le feu du défunt :

« Va ! Va par les anciens chemins par où sont allés avant nous les pères ! Tu verras les deux rois qui s'éjouissent de notre offrande, Yama et le dieu Varuna. Va rejoindre les pères, Yama, les œuvres pies [qui t'appartiennent], en haut, au ciel. Abandonnant le mal, [tes péchés], rentre, et glorieux rejoins un [nouveau] corps. » (x. 14).

« Que l'œil aille au soleil, le souffle au vent. Va au ciel, à la terre, comme il convient ; ou bien va aux eaux, si c'est bon pour toi, et avec tes membres tiens-toi dans les plantes. O feu, cette part qui n'a pas eu d'origine, [ce lot éternel],réchauffe-la de ta chaleur, que ta pureté et ton éclat la chauffe ; avec ce qui est propice dans ta nature, porte le défunt au monde des bien-faisants » (x. 16, 3) (1).

Les pleureuses, cheveux dénoués, dansent autour du bûcher, hurlant et se frappant la poitrine. Quand le cadavre est consumé, on éteint le feu par des aspersions, et on y dépose des plantes aquatiques et une grenouille pour empêcher qu'il ne se rallume.

« Celui que tu as brûlé, ô feu, délivre-le ! » (Atharva xviii, 3, 6.)

Enfin :

« Les vivants que voici se séparent des morts... Voici

(1) Leconte de Lisle. *Prière védique pour les morts* :

Voici l'heure. Ton souffle au vent, ton œil au feu !
O libation sainte, arrose sa poussière :
Qu'elle s'unisse à tout dans le temps et le lieu !
Toi, Portion vivante, en un corps de lumière,
Remonte et prends la forme immortelle d'un dieu...
Que le Berger divin comprime les mâchoires
Et détourne le flair des chiens expiatoires.

que nous allons à la danse et au rire, jouissant d'une longue vie ». (x, 18, 3.)

Tout le monde retourne au village, sans se retourner, les plus jeunes en tête. Chacun, sur la route, accomplit la « cérémonie de l'eau » : se baigner, prononcer une formule, offrir de l'eau au mort : « un tel, de telle *gens,* voici ton eau. » — Les proches parents sont « impurs » pour une période plus ou moins longue ; par exemple, pour les père et mère d'un enfant de moins de deux ans, l'impureté (continence, coucher sur le sol, abstinence de viande, etc.) dure, suivant les autorités, un jour, trois jours, dix jours, une ou deux quinzaines. Tous les rites religieux ordinaires sont suspendus.

Le dixième jour du décès, au plus tôt, on recueille les ossements, qu'on place dans une urne de forme appropriée, féminine (avec « mamelles ») pour une femme, masculine (sans « mamelles ») pour un homme. L'urne est ensuite enterrée :

« Va maintenant à la terre mère, qui est large ouverte, favorable, douce comme la laine pour le bon !... Ouvre-toi, Terre, ne l'oppresse pas, couvre-le comme une mère enveloppe son enfant dans sa robe (1) ! (1)

L'enterrement proprement dit est réservé aux jeunes enfants ; plusieurs savants pensent qu'à l'époque du Rigveda il était pratiqué concurremment avec l'incinération, car les hymnes semblent indiquer deux rituels. (x, 16 et 18.)

Cependant le mort ne pénètre pas aussitôt dans le royaume de Yama ; on ne le considère

(1) Va, pars ! Suis le chemin antique des aïeux.
Ouvre sa tombe heureuse et qu'il s'endorme en elle,
O terre du repos, douce aux hommes pieux !
Revêts-le de silence, ô Terre maternelle,
Et mets le long baiser de l'ombre sur ses yeux !

pas comme un « père », mais comme un *preta* (littéralement : qui est parti, trépassé, avec une nuance péjorative ; dans le bouddhisme, les *pretas* sont une espèce de damnés ; voir *Védisme*, p. 124). Aussi ne l'admet-on point aux bénéfices du service régulier des Pères et multiplie-t-on pendant la première année les « offrandes individuelles », les « banquets funéraires offerts pour un seul ». L'année accomplie, on célèbre, on « fait » son entrée dans la communauté des Pères, de « ceux qui ont droit à la boulette ».

7. On pourrait oublier de signaler, tant elles surprennent peu le lecteur des Sûtras, les formelles déclarations qui mettent la pureté morale au-dessus de la pureté rituelle :

« Celui qui a accompli les quarante *samskâras*, mais qui ne possède pas les huit bonnes qualités, — compassion, patience, non-envie, calme, conduite correcte, non-avarice, non-convoitise, — celui-là ne sera pas uni à Brahmâ, n'entrera pas dans le ciel de Brahmâ. »

« Celui qui n'a pas accompli tous les *samskâras*, mais qui possède les huit qualités, celui-là sera uni à Brahmâ, entrera dans le ciel de Brahmâ (1). »

Cela revient presque à dire que le vrai brahmane est le brahmane de vertu ; et encore, comme on verra (p. 90), il est dans la logique des Upanishads de moins priser la naissance et les cérémonies que le savoir. Mais, en fait, il est réservé aux bouddhistes de s'attaquer

(1) Gautamadharmasûtra, cite HOPKINS, *Religions*, p. 255.

directement à la hiérarchie des castes, au point de vue des droits au salut. Même à une époque très postérieure, les sectes réformatrices du brahmanisme dont les fondateurs proclament l'égalité, reconnaissent aux castes *âryas* les privilèges qui leur reviennent.

Nous avons décrit la vie du « deux fois né » : enfance, noviciat, observances du « maître de maison ». Dès une époque sans doute antérieure au bouddhisme, la théorie et la pratique y introduisirent des obligations nouvelles, de libre choix : les austérités des anachorètes et des mendiants. Nous ne pouvons les expliquer qu'après en avoir montré, dans les Upanishads, les origines (voir p. 61 et suivantes).

8. Voici, en manière de spécimens, quelques fragments de deux codes.

Exclusion de la caste (Gautamadharmasûtras, xx).

Qu'il répudie son père qui assassine un roi, sacrifie pour des *çûdras*, sacrifie pour soi-même [en recevant de] l'argent des *çûdras*, qui révèle le Veda [à qui n'a pas le droit de l'entendre], qui tue un brahmane instruit, qui demeure avec des hommes ou avec une femme des plus basses castes. — Rassemblant les précepteurs spirituels [de son père] et ses parents, il accomplira pour lui tous les rites funèbres dont le premier est la libation d'eau. Un esclave prendra quelque vase impur d'un tas d'ordures, le remplira avec l'eau d'un pot d'une esclave, et, se tournant vers le sud, le renversera avec le pied en prononçant le nom du pécheur et en disant : « Je prive d'eau un tel. » Tous les parents toucheront alors l'esclave en faisant passer leur cordon brahmanique sur l'épaule droite et sous le bras gauche, et en dénouant leurs cheveux...

Ils prendront un bain avant de rentrer au village. — Celui qui, par méprise, parlera au pécheur, passera une nuit debout en récitant la Sâvitrî ; celui qui commet cet acte consciemment, trois nuits. — Mais si le pécheur se purifie par une pénitence, ses parents rempliront un réceptacle d'or de l'eau d'un lac très saint ou d'une rivière, et le feront baigner dans l'eau prise de ce réceptacle. Alors, ils lui donneront ce réceptacle, et, après l'avoir pris, le pécheur dira : « Purifié est le ciel ; purifiée la terre, purifiée et auspicieuse l'atmosphère. Je prends ce qui est brillant. » Il offrira de l'or ou une vache à un brahmane et à son précepteur. — Si la pénitence doit durer toute la vie, le pécheur sera purifié après sa mort : on fera pour lui tous les rites.

Droits des brahmanes (*ibid.* xviii).

Une fille doit être donnée en mariage avant la puberté. Le père qui ne la marie pas commet un péché. — Pour faire face aux dépenses du mariage, ou aux frais de cérémonies prescrites par la loi, il peut prendre [par fraude ou par force] à un *çûdra ;* ou à un homme non *çûdra,* riche en petit bétail, qui néglige les devoirs religieux ; ou au propriétaire de cent vaches qui n'entretient pas le feu sacré... Si le roi le fait examiner au sujet de ce [vol], il doit avouer. Car s'il est instruit et de bonnes mœurs, le roi doit assurer sa subsistance.

Pénitence pour les péchés (*ibid.* xix).

Si un homme est souillé d'une mauvaise action, — par exemple sacrifier pour des gens indignes d'offrir le sacrifice, manger des aliments défendus, dire ce qui ne doit pas être dit, négliger ce qui est prescrit, faire ce qui est défendu, — on se demande s'il doit, ou non, faire pénitence.

Quelques-uns disent que non, parce que les actes ne périssent pas (1).

Mais la meilleure opinion est qu'il doit faire pénitence... Le Veda dit : « Celui qui offre le sacrifice du cheval conquiert tout péché, détruit le meurtre d'un brahmane »... La récitation du Veda, l'austérité, le sacrifice, le jeûne et l'aumône sont les moyens d'expier. Les textes purifiants sont les Upanishads... la Sâvitrî. Vivre exclusivement de lait, de végétaux, de fruits... manger de l'or, manger du beurre clarifié, boire le *soma,* purifie. — Les montagnes, les rivières, les lacs sacrés, les lieux de pèlerinage, les demeures des solitaires, les pâturages et les temples [détruisent le péché]. La continence, la sincérité, le bain matinal, de midi et du soir, rester debout avec des vêtements humides, dormir sur le sol et jeûne or, voilà l'austérité. Or, vache, vêtement, cheval, terre, sésame, beurre clarifié et aliments, voilà les aumônes... Pour les grands péchés, de difficiles [pénitences] et d'aisées pour ies petits.

(1) C'est-à-dire qu'ils mûrissent nécessairement dans quelque existence à venir.

CHAPITRE II

Les Brâhmanas.

1. A notre avis, le brahmanisme est très remarquable par le caractère absolu du *dharma*, de la loi sacrée, règle de vie, qui apparaît en effet sans relations directes avec les croyances à proprement parler, philosophiques ou religieuses. Si précis, stables et respectés que soient ses préceptes, le *dharma* ne comporte pas une théologie définie ; il s'accommode, au cours des temps, des conceptions les plus variées d'eschatologie. Sans doute, il n'est pas exempt de métaphysique : on croit que la vertu, — il y a dans les Sûtras « une théorie et une classification très complète des transgressions morales » (A. Barth), — les rites et le respect du *mos majorum* sont indispensables au bonheur dans cette vie et dans l'autre, au bonheur individuel et social ; on sait comment les péchés peuvent être effacés soit par les rites, soit par la pénitence ; un certain monothéisme est généralement reconnu, — mais la spéculation et la piété restent d'ailleurs parfaitement libres.

Nous constatons la superposition, presque paradoxale, de croyances contradictoires. Par

exemple, les cérémonies funèbres, les repas de famille où les brahmanes mangent pour le compte des ancêtres, l'obligation de continuer la famille, etc., reposent sur la pensée que le défunt réclame des aliments terrestres ; que les sacrifices sont nécessaires à sa prospérité et ne peuvent être accomplis que par ses descendants ; qu'Agni et le feu du bûcher l'ont transporté au séjour des Pères : notions qui, sous diverses formes, coexistent ailleurs que dans l'Inde, mais qui, dans l'Inde, se compliquent de l'idée d'un ciel supérieur, celui de Brahmâ, et de la croyance de plus en plus précise à la transmigration conditionnée par le mérite et le démérite personnels. Cette croyance est d'une incalculable portée dans la conception de l'univers et dans la vie morale, — car elle doit aboutir à l'effacement progressif des divinités, de la divinité souveraine, du *fatum*, au profit de la force impersonnelle des actes (bouddhisme) ; elle fait apparaître les dieux comme les réincarnations des hommes vertueux ou ascétiques, les animaux et les esprits comme les réincarnations des pécheurs au sortir des géhennes ; — cependant elle n'apporte aucune modification dans les rites anciens. De même le monothéisme conscient laisse vivants le culte polythéiste et les croyances mêmes qui supportent ce culte.

« L'étudiant en religions » rencontre souvent de ces contrariétés, et on s'est accoutumé d'appeler « survivances » les pratiques qui paraissent survivre en effet à l'idée du monde qui

les a créées ou soutenues (1). D'un point de vue général cette définition vaut pour l'Inde, à cette nuance près que l'archaïque, théorie aussi bien que rite, est rarement périmé. — Il en est de la mythologie et du service divin comme des pratiques funéraires. Les dieux du Veda, oubliés, négligés par la conscience religieuse, dégradés dans le folk-lore, resteront les seuls dieux du sacrifice brahmanique, lequel se maintiendra à côté des *pûjâs,* des adorations idolâtriques. Le cordon indo-iranien est sacré aux brahmanes qui rougissent leur front des marques de Vishnou ou de Çiva, ou qui officient même pour quelque divinité femelle.

On ne peut trop insister sur cette observation : les brahmanes adopteront en les alourdissant de métaphysique, en les moralisant, en les spiritualisant, des cultes très ardents et des traditions populaires très concrètes ; ils édifieront des théologies du dieu personnel et historique (avatar du Dieu-Tout), de la grâce, du bonheur éternel en l'esclavage de Krishna ou de Râma, en l'union avec Vishnu, Çiva et

(1) On notera que, dans l'eschatologie brahmanique, l'élément « survivance » (croyance au séjour bienheureux des « pères ») est moralement et philosophiquement supérieur à la croyance hindoue (réincarnations), plus récente dans les textes et dans le monde àryen de l'Inde, — mais que la croyance sauvage et autochthone aux réincarnations a été moralisée par les brahmanes et le Bouddha (théorie de la transmigration réglée par le mérite moral), encore qu'elle se soit maintenue dans les milieux peu civilisés sous une forme primitive. On notera encore que les *âryas* apportèrent dans l'Inde, non seulement la croyance au séjour bienheureux des Pères, mais encore des rites funéraires correspondant à une notion beaucoup plus « primitive » de la destinée du défunt (mort nourri dans la fosse). Ce seraient là des « survivances » du préhistorique « sauvagisme » des Aryas. Je veux seulement marquer ici les multiples aspects du problème.

ses épouses, — ce sont les religions qu'on range sous la catégorie « Hindouisme », ou « Brahmanisme moderne » ou « sectaire », et elles sont bien différentes du polythéisme naturaliste des Vedas, du pâle monothéisme de Prajâpati-Brahmâ qui fut en quelque sorte l'orthodoxie du brahmanisme « pur », non sectaire. (Lois de Manou, etc.). Mais l'idéal de la vie brahmanique, tel qu'il a été décrit ci-dessus, n'est pas essentiellement affecté par la théologie : il demeure ce qu'il fut dès une époque très reculée ; il se traduit dans une technique de la vie sainte et régulière, peu s'en faut immuable.

2. Cependant la loi pratique n'est pas tout le brahmanisme. Dans une double direction et avec une égale persévérance, les vieilles écoles, en même temps qu'elles précisaient le droit et la morale, morale humaine, morale de caste, développaient l'héritage védique : 1° spéculations ritualistiques, consignées dans les ouvrages en prose appelés *Brâhmanas,* intimement liées aux diverses branches des écoles sacerdotales ; 2° gnose et explication du moi et du monde, de plus en plus dégagées du rite, dans les *Upanishads,* prose et vers (voir *Védisme,* p. 25).

Dans l'histoire religieuse de l'Inde, les Brâhmanas marquent la perfection de la discipline théurgique à laquelle on s'essaiera souvent avec des données nouvelles, hindoues ou bouddhiques ; mais on ne fera ni aussi bien, ni, en

somme, autrement qu'eux (1). D'un autre point de vue, ils marquent un aboutissement, car les brahmanes, dans l'ensemble, préféreront à la théurgie ritualistique les voies du « savoir », de la méditation, de l'ascèse. Les Upanishads, au contraire, font jaillir la source, éternellement fraîche et abondante, du mysticisme idéaliste ; tous les philosophes, orthodoxes ou hétérodoxes, s'y abreuveront, depuis l'hérétique Çâkyamuni jusqu'à Çamkara, le grand docteur moniste du moyen âge (IXe siècle), jusqu'à Râmânuja, le « puis-né de Râma », qui est dévot et théiste (XIe siècle), jusqu'au demi-chrétien Rammohun Roy (XIXe siècle). Les Upanishads fourniront de théologie toutes les religions hindoues, et exerceront même sur plusieurs penseurs d'Occident une singulière attraction : « Elles ont été la consolation de ma vie, dit Schopenhauer ; elles seront la consolation de ma mort. »

3. A comparer les Brâhmanas avec les recueils d'hymnes, le culte ne paraît pas s'être enrichi d'innovations matérielles importantes ; les images mythologiques et le personnel divin sont, dans l'ensemble, ce qu'ils étaient un nombre indéterminé de siècles auparavant (voir *Védisme*, p. 39.)

Il faut noter, cependant, une organisation plus systématique. Prajâpati, « le maître des

(1) Le Tantrisme érotique, ou « de la main gauche » n'est pas étranger aux Brâhmanas, et le texte le plus formel fait partie d'une Upanishad (Brhadâranyaka).

générations », est le chef indiscuté du panthéon; la triade Agni, Vâyu, Sûrya (le feu, le vent et le soleil), résume les énergies divines; Varuna devient un dieu nocturne, hostile, cruel, souverain des eaux; les Adityas, dont le nombre est porté à douze, sont des dieux nettement solaires; Soma est le dieu de la lune; les Asuras sont des démons, des Titans, les ennemis et parfois les aînés des dieux auxquels un jeu d'étymologie donne le nom de Suras; Yama, le roi pacifique des morts bienheureux, devient le roi des enfers où souffrent les méchants, à moins qu'ils ne renaissent dans quelque existence misérable : la transmigration a un caractère marqué d'expiation qu'elle perdra. Enfin Çiva, qu'on nomme encore de préférence Rudra, accuse plus nettement ses traits énergiques. — Il ne faut pas douter que la religion védique garde ses croyants : « Longtemps après l'époque à laquelle les hymnes les plus récents furent composés, Agni était toujours l'hôte et l'ami des hommes, Indra le dieu qu'ils invoquent dans la bataille, Varuna la justice vivante dont ils craignent les lacets (1). »

Cependant, la pensée pieuse, voire dévote, qui s'affirmait, au temps du Rig, par de formels et parfois éloquents témoignages, est comme abrogée dans la littérature savante : une gnose s'est formée qui domine dans les cercles brahmaniques, et exerce une grande influence dans une sphère de plus en plus large. Si les hymnes

(1) Tout ce paragraphe d'après Barth, *Religions*, p. 40 et suiv.

présentent une adaptation des croyances populaires, les Brâhmanas et les Upanishads sont strictement sacerdotaux, aristocratiques, ésotériques. Il n'y a pas, à proprement parler, divorce entre la religion populaire et la pensée savante, de même qu'il n'y a pas, entre les castes ou les classes, solution de continuité ; mais il y a contrariété, sinon antagonisme. Et les incessantes actions d'endosmose et d'exosmose entre les sphères brahmaniques et lettrées et le monde païen qui les enveloppent, aboutiront à cette mentalité particulière qui est la caractéristique de l'hindouisme, mélange de gnose panthéiste, de dévotion et de paganisme, de « conservatisme » social et d'anarchie religieuse.

4. La plus vieille littérature védique trahit une tendance, de plus en plus marquée et dont dérive directement la mystique des Brâhmanas, la tendance à déifier la prière, la formule sacrée (*brahman*), et, par contre-coup, l'homme de la formule, le brahmane qui prononce la formule et met en mouvement la machine du sacrifice. Partout, dès qu'il y a une langue sacrée, la formule est sainte ; mais les choses prennent dans l'Inde un aspect particulier.

Dans toutes les parties du Rigveda un rang élevé est assuré à Brihaspati ou Brahmanaspati, « le seigneur de la prière ». Il se peut que ces deux termes aient été, à l'origine, des qualificatifs d'Agni, l'éternel et divin sacrificateur ; mais le « dieu de la formule », chapelain des dieux, est aussi nettement défini et individua-

lisé qu'aucun de ses collègues : « Comme Agni et comme Soma, il naît sur l'autel, et de là s'élève vers les dieux ; comme eux, il fut engendré entre le ciel et la terre ; comme Indra, il fait la guerre aux ennemis terrestres et aux démons atmosphériques ; comme eux trois, il réside dans le ciel suprême, il engendre les dieux, il ordonne l'univers. Sous son haleine le monde a pris la forme qu'on lui connaît, comme fait le métal dans le moule du fondeur. » Les origines de sa divinité sont manifestes : « Comme il y a une puissance dans la flamme et dans la libation, de même il y en a une dans la formule ; et cette formule le prêtre n'est pas seul à la prononcer, pas plus qu'il n'est le seul à allumer Agni ou à verser Soma. Il y a une prière dans le tonnerre, et les dieux, qui savent tout, n'ignorent pas le pouvoir des expressions sacramentelles : ils possèdent des formules souveraines qui n'ont pas été révélées aux hommes et sont aussi anciennes que les premiers rites : c'est par elles que le monde a été formé d'abord et continue d'exister. Brahmanaspati personnifie ce pouvoir omniprésent de la prière... En réalité, les dieux, quels qu'ils soient, et le prêtre lui-même deviennent Brahmanaspati au moment où ils prononcent les formules qui leur donnent pouvoir sur les choses du ciel et de la terre » (1).

Le sacrifice, avons-nous dit, est tantôt un acte pur d'oblation, tantôt un contrat, une affaire, un

(1) Barth, *Religions*, p. 37.

« troc » avec les dieux (voir *Védisme*, p. 109) (1). Mais il est aussi, dans tout le Veda, « la génération de deux divinités de premier rang, des deux principes de vie par excellence, Agni et Soma », et d'après le dernier livre du Rigvéda, où la spéculation se donne libre carrière (voir ci-dessous p. 63 suiv.), « une intervention directe dans les phénomènes de la nature et la condition même de la marche normale de l'univers. Si on cessait un instant de l'offrir, les dieux arrêteraient de nous envoyer la pluie, de ramener, à l'heure fixée, l'aurore et le soleil, parce qu'ils n'auraient plus envie de le faire, ou encore... parce qu'ils n'en seraient pas capables... » (2) « Dans un passage de l'Atharva, l'*ucchishta*, c'est-à-dire le restant de l'offrande [rien de l'offrande ne doit être perdu, et le prêtre seul a le droit de manger ce qui en reste] est défini comme le premier principe de toutes choses (3). » C'est déjà l'exégèse extravagante des Brâhmanas.

Les chantres védiques, si loin qu'ils aillent dans les hymnes de la dernière manière, envisagent d'abord le sacrifice des premiers jours : « Le démembrement du géant primordial, Purusha, dont le crâne forme les cieux et les membres la terre, est regardé comme le pre-

(1) La théorie du *troc* est merveilleusement expliquée dans l'Euthyphron.
(2) Barth, p. 36.
(3) M. Paul Deussen, malgré ses grands mérites, n'est pas plus raisonnable que les Hindous. Il fait de l'*ucchishta* « le résidu (de l'abstraction) », « la chose en soi » de Kant (voir Barth, *Bulletin*, 1899, p. 34).

mier sacrifice [sacrifice à qui ? on ne le dit pas]. Bien plus, les dieux étant inséparables du monde, le sacrifice doit leur être antérieur : d'où le mythe singulier qui représente l'Etre Suprême se sacrifiant lui-même pour engendrer les autres êtres. » (1) — Dans les Brâhmanas, ces intuitions cosmologiques se traduisent en mystique pratique : le sacrifice terrestre vaut le sacrifice primordial. Si les dieux sont dieux, c'est parce qu'ils ont deviné, « aperçu » les formules (2). « On est ici en pleine magie », dit M. Barth ; « les rites sont bien moins un *opus operatum* qu'un *opus operans,* agissant par sa vertu propre, par lequel l'homme non seulement a prise sur les dieux, mais peut s'élever jusqu'à eux et au-dessus d'eux. Les rites sont les vrais dieux ; les *devas* y sont associés, y apparaissent, les traversent comme des agents subalternes, des abstractions, des ombres vaines, à l'exception de la formidable figure de Rudra » (3).

Mais, sans parler de ce dieu, force redoutable et mal disciplinée, les Brâhmanas démentent à l'occasion, par les légendes et les formules mêmes, leur dogmatique outrancière : le prêtre se flatte de régenter l'univers, de se créer, pour cette vie ou pour une vie à venir, un corps divin pétri avec les oblations, formé des syllabes du Rigveda ou des mélopées du

(1) Barth, *Religions,* p. 37.
(2) La lutte des dieux et des titans est une joute rituelle.
(3) Barth, *Bulletin,* 1899, p. 30.

Sâman (1); en fait, il a grand'peur des forces divines qu'il est censé dominer, et les conditions du succès liturgique ne sont pas toutes d'ordre liturgique. — Il en est ici, dans une large mesure, comme dans toute la littérature indienne : c'est se méprendre que d'interpréter certains textes à la lettre. Les Brâhmanas exposent un système qui, à l'entendre strictement, n'accorde rien aux dieux et à la morale ; ils vont jusqu'à prévoir la manière dont le prêtre peut détruire le client pour lequel il officie, en prononçant de travers tel ou tel mot. Le concept de l'efficacité des rites semble expulser de l'esprit de nos auteurs toutes les notions qui meublent les cerveaux du vulgaire (si les vaches ont des cornes, c'est parce qu'elles ont fait tel ou tel sacrifice ; les deux bras levés du sacrifiant sont Mitra et Varuna ; le Sacrifice est Prajâpati, etc.) ; ils sont comme enivrés du pouvoir mystérieux qu'ils manient et sur lequel ils ratiocinent : « Ces caractères d'impiété et de cynisme... ont frappé jusqu'aux Hindous, non pas dans les Brâhmanas mêmes, que leur sainteté mettait à l'abri de toute critique, mais chez les héritiers de leur doctrine, les Mîmâmsakas, qui ont été accusés d'athéisme » (2). La même ivresse, que nous

(1) « On sacrifie soit aux dieux, soit à soi-même ; celui qui sacrifie à soi-même est supérieur. Qu'on se le dise. S'il a cette idée : « Par ce rite, je façonne un de mes membres, par cet autre rite je reconstitue un de mes membres », il sacrifie à soi-même. Comme un serpent de sa peau, il est délivré de ce corps mortel et du mal ; fait de strophes, de formules, de chants liturgiques et d'offrandes, il obtient le ciel. » D'après Oltramare, *Théosophie*, I, p. 28.
(2) Barth, *Bulletin*, 1899, p. 31.

appellerons professionnelle, apparaît dans le bouddhisme, dans les Upanishads : ici la découverte de l'Etre universel, de Dieu, cause et vie, aboutit à l'affirmation : « Je suis cet être », non une création, mais cet être même indivisible, ou une manifestation, un morceau de cet être ; là, du sentiment que tout est passager, on passe à l'affirmation du néant : « Tout est vide. » Et, dans un autre ordre d'idées, les Sûtras attribueront volontiers aux brahmanes le droit de voler et de tuer un *çûdra ;* il arrive, dans les Purânas, que Vishnu s'incarne tout exprès pour trancher la tête d'un *çûdra* qui pratique indûment des œuvres pies interdites à sa caste, etc. Si ces violentes interprétations de l'univers ou de la loi sociale sont autre chose que des métaphores apocalyptiques, elles ne sont pas des expressions sincères de convictions assurées : plutôt des intuitions mises au service d'une redoutable déduction et poursuivies jusqu'à l'absurde. Mais nos auteurs ne se doutent-ils pas qu'ils sont absurdes ? Les Brâhmanas, ouvrages de liturgie, divinisent les rites : « Le Sacrifice est Prajâpati » ; de même les bouddhistes, qui peinent après le *nirvâna,* délivrance de l'existence, disent : « L'existence est la même chose que le *nirvâna* », car elle est vide comme le *nirvâna ;* de même encore l'école d'alchimie : « C'est par l'alchimie qu'on obtient le salut. » — Extravagances utiles à noter, qu'il est inquiétant qu'on ait développées avec tant d'esprit de suite, mais qui n'autorisent pas,

dans le cas qui nous occupe, des conclusions trop précises sur l'athéisme pratique et l'immoralité des Brâhmanas et, à plus forte raison, des brahmanes. — M. A. Barth, si je ne me trompe, a remarqué que si les Hindous ne faisaient jamais rien à demi, ils étaient heureusement toujours en contradiction avec eux-mêmes.

Sans tenir compte des autres documents qui nous renseignent sur cette période de l'histoire indienne (*dharmasûtras, upanishads*), et à considérer les seuls Brâhmanas, il faut « dans le seul fait de l'élévation de Prajâpati, un être de raison, au rang de dieu suprême », voir « la preuve que cette théologie, malgré ses défaillances, malgré l'intrusion de vieux mythes dont elle ne veut pas se débarrasser... n'est pas après tout si grossière... Et ce qui est vrai de la théologie l'est aussi de la morale...; il y avait certainement dans ce monothéisme relatif un certain élément éthique. Il y en a un autre dans la conception des peines de la vie future; sans doute on ne les mentionne qu'à propos de fautes rituelles, mais il est bien évident que ce n'est pas pour celles-ci seules qu'on les a imaginées (1). La notion des trois dettes que tout homme, en naissant, a contractées envers les dieux, envers ses ancêtres et envers les créatures, est une idée d'ordre moral (2), et il faut bien en admettre autant pour l'abolition du sacrifice humain. Je ne sais même si l'horreur

(1) Remarque que beaucoup d'historiens des religions devraient méditer.
(2) Voir ci-dessous, p. 53.

de ce rite pourrait être exprimée d'une façon plus saisissante qu'elle ne l'est dans le récit impassible, mais poussé au noir évidemment à dessein, que l'Aitareyabrâhmana fait de la légende de Çunahçepa (1). On remarquera aussi que, dans ce récit, Varuna finit par se laisser fléchir, et ce pardon, accordé à la prière, nullement imposé par un rite, est un acte moral. » Dans « l'introduction en germe de la confession dans certains rites et la notion que l'aveu atténue ou efface la faute », il faut reconnaître « l'expression de cette idée si simple que la duplicité rend indigne de s'approcher des dieux » (2).

5. Il faut d'ailleurs insister sur le but élevé que poursuivent, en général et sauf exceptions, les auteurs de Brâhmanas, très différents des sorciers vulgaires ; et se garder de les séparer des auteurs d'Upanishads. — Les biens de ce monde apparaissent comme de peu de prix : souvent on se préoccupe exclusivement de conquérir l'immortalité, d'échapper à la « seconde mort » (*punarmrtyu*) qui guette les morts ordinaires dans le séjour, obscur ou glorieux, parmi les pères ou parmi les dieux, que leur assignent leurs mérites, leurs sacrifices imparfaits, les services pieux de leurs fils. Le sacrifice, accompli par celui qui en possède la gnose (*evamvid,* « celui qui sait ainsi ») crée un corps vraiment immortel. Notion rigvédique : « Nous avons bu le Soma ; nous sommes devenus

(1) Voir ci-dessous, p. 54.
(2) Barth, *Bulletin,* 1899, p. 31.

immortels ; nous sommes entrés dans la lumière ; nous avons connu les dieux. » (VIII, 48, 3). « Là où brille une lumière qui ne s'éteint pas, conduis-moi, ô Soma, dans ce monde immortel, impérissable, dans ce monde où est Yama, où est l'enceinte du ciel, où sont les eaux de Jouvence, là, fais-moi immortel ! » (IX. 113, 7). — Le Çatapathabrâhmana, ajoute M. Oltramare (1), revient sans cesse sur cette idée : « Le sacrifice est un vaisseau en partance pour le ciel », « Agni dit à l'homme : Après m'avoir fait naître, alimente-moi ; et comme dans ce monde-ci, tu me feras naître et m'alimenteras, ainsi dans l'autre monde je te ferai naître et t'alimenterai. » (II, 3, 3.) Construire l'autel du feu, c'est, à chaque brique qu'on met en place, ajouter quelque chose à sa vie future... Plus on offre de sacrifices, plus le corps qu'on se prépare dans l'autre monde est exempt d'éléments grossiers ; devenu éthéré, glorieux, le sacrifiant n'aura plus besoin de manger. — Pour éviter la « seconde mort », il faut passer au delà du soleil, car « le soleil, c'est la mort », et pour passer au delà du soleil il faut être chaste.

6. La condition essentielle de la réussite du sacrifice, quel que soit son objet, c'est l'exactitude scrupuleuse dans les formules et dans les gestes. La moindre méprise peut être fatale ; il faut connaître « les lois mystérieuses de causalité qui règlent les phénomènes du sacrifice » (2).

(1) OLTRAMARE, *Théosophie*, I, p. 51 et suiv.
(2) LÉVI, *Doctrine du Sacrifice*, p. 122.

Mais la *çraddhâ,* ou confiance, n'est pas moins nécessaire. Confiance dans les divinités? Parfois, mais plutôt confiance dans les rites qui sont les vrais dieux des Brâhmanas, et se comportent en effet comme des dieux, subtils, fantasques, mal disciplinés ; ils ne se laissent « apercevoir » qu'à force de pénitences, de confiance persévérante, et, disons le mot, de piété. Et la « confiance » est, elle-même, une divinité : elle se dérobe, on la conquiert ; conquise, elle sauve. En quelque mesure, elle soutient l'emploi de la foi ou de la grâce. — C'est ainsi que Naciketas, témoin des libéralités que son père faisait « au sacrifice où on donne tous ses biens », pensa que la récompense devait être médiocre : « Ces vaches ont bu l'eau, ont mangé l'herbe, ont été traites, sont sans vigueur : on n'obtient que des séjours misérables par de telles libéralités. » La *confiance* pénétra en lui, et il dit jusqu'à trois fois à son père : « A qui me donneras-tu ? » (1) — Encore qu'il soit extrait d'une Upanishad, ce passage montre que la *çraddhâ* est autre chose que la foi d'un sorcier dans ses maléfices.

7. Enfin, nous remarquerons que le sacrifice, comme tous les autres actes pies, est obligatoire, car l'homme appartient aux dieux : « Par le sacrifice, Prajâpati racheta des dieux sa personne. Et quand on entreprend une cérémonie, tout comme Prajâpati a donné sa per-

(1) Katha-Upanishad. (Son père le donne à la Mort qui lui enseigne le vrai sacrifice en Brahman). — L'inspiration de ce morceau est contraire à celle des Brahmanas, car il va à déprécier le sacrifice ordinaire; mais il vaut pour l'interprétation de la *çraddhâ*.

sonne aux dieux, de même, exactement, on donne sa personne aux dieux. Et quand on étend le sacrifice, par le sacrifice on rachète des dieux sa personne, tout comme Prajâpati à racheté la sienne. » (Çatapatha, xi, 1, 8.) « Tout être, en naissant, naît comme une dette due aux dieux, aux saints [*rishi,* révélateurs du Veda], aux pères, aux hommes. Si on sacrifie, c'est que c'est là une dette due de naissance aux dieux ; c'est pour eux qu'on le fait, quand on leur sacrifie, quand on leur offre des libations. Et si on récite les textes sacrés, c'est que c'est là une dette due de naissance aux saints... Et si on désire de la progéniture, c'est que c'est là une dette due de naissance aux pères ; c'est pour eux qu'on le fait, que leur progéniture soit continue et ininterrompue. Et si on donne l'hospitalité, c'est que c'est là une dette due de naissance aux hommes ; c'est pour eux qu'on le fait quand on leur donne l'hospitalité, quand on leur donne à manger. Celui qui fait cela a fait tout ce qu'il a à faire (1) ; il a tout atteint, tout conquis. » (i, 7, 2.) « L'homme, aussitôt qu'il naît, naît en personne comme une dette due à la mort ; quand il sacrifie, il rachète sa personne à la mort. » (iii, 6, 2.) — « Si on offre un animal comme victime, c'est pour racheter ainsi sa personne, un mâle pour un mâle : car la victime est un animal mâle, et le sacrifiant est un mâle (2). »

(1) Formule qui sera bouddhique.
(2) D'après *Doctrine du Sacrifice*, p. 130 et suiv.

8. — Sacrifice humain — Légende de Çunahçepa. [Extrait de S. Levi, *Doctrine du Sacrifice*, p. 133-136.]

L'homme se rachète par l'homme. Le sacrifice humain est consciencieusement enseigné et réglementé dans les traités du rituel. L'homme est la victime par excellence. « Agni, pour échapper à Prajâpati qui veut le sacrifier, entre dans les cinq victimes qui sont : l'homme, le cheval, la vache, la brebis, le bouc... » Le souvenir du dernier sacrifice où les cinq victimes avaient été régulièrement égorgées [pour la construction de l'autel en briques] survivait encore au temps des Brâhmanas ; quoique forcés par le malheur des temps d'admettre des tempéraments, ils n'en proposent pas moins le rite exact comme l'idéal à viser [1]. Il y en avait qui fabriquaient des têtes en or ou en argile pour remplacer les têtes des victimes prescrites : « Il ne faut pas faire ainsi. Il faut sacrifier les cinq victimes autant qu'on le peut. Prajâpati a été le premier à les sacrifier, Çyânaparna Sâyakâyana a été le dernier... ; maintenant on ne sacrifie plus que les deux boucs pour Prajâpati et pour Vâyu ».

Hariçcandra... avait cent femmes ; elles ne lui donnèrent pas de fils [or un fils est nécessaire]... Il interrogea Nârada... Nârada lui dit : « Recours à Varuna le roi, et dis-lui : Qu'un fils me naisse et je te le sacrifierai. » « Bien, » dit-il. Il adressa sa demande à Varuna le roi : « Qu'un fils me naisse et je te le sacrifierai. » « Bien, » dit-il. Et un fils lui naquit du nom de Rohita (Rouge). Il lui dit : « Un fils t'est né, sacrifie-le-moi. » Il dit : « Quand le bétail a passé dix jours, alors il est propre au sacrifice. Qu'il ait dix jours passés et je te le sacrifie. » « Bien, » dit-il. Or il passa

(1) Voir Barth, *Religions*, p. 57, et *Journal des Savants* (1894), *Sur la Religion du Veda* d'Oldenbebg, p. 46 du tiré à part. Il est difficile de se tenir pour certain que le sacrifice humain fut réellement pratiqué par les brahmanes.

dix jours. Il lui dit : « Il a passé dix jours, sacrifie-le-moi ». Il dit : « Quand le bétail a des dents, alors il est propre au sacrifice. Que les dents lui poussent, et je te le sacrifie. » « Bien, » dit-il. Les dents lui poussèrent. Il lui dit : « Les dents lui sont poussées, sacrifie-le-moi ». Il dit : « Quand le bétail a les dents qui tombent, alors il est propre au sacrifice. Que les dents lui tombent et je te le sacrifie. » « Bien, » dit-il. Ses dents lui tombèrent. Il lui dit : « Ses dents lui sont tombées, sacrifie-le-moi. » Il dit : « Quand le bétail a des dents qui repoussent, alors il est propre au sacrifice. Que ses dents lui repoussent et je te le sacrifie. » « Bien, » dit-il. Ses dents lui repoussèrent. Il lui dit : « Ses dents lui ont repoussé, sacrifie-le-moi. » Il dit : « Quand le Kshatriya est en état de porter les armes, alors il est propre au sacrifice. Qu'il soit en état de porter les armes, et je te le sacrifie. » « Bien, » dit-il. Il se trouva en état de porter les armes. Il lui dit : « Voici qu'il est en état de porter les armes, sacrifie-le-moi. » « Bien, » dit-il, et il s'adressa à son fils : « Mon enfant, c'est lui qui t'a donné à moi, il faut que je te sacrifie à lui. » « Non, » dit-il, et prenant son arc il s'en alla dans la forêt, et pendant un an il circula dans la forêt. Et alors Varuna saisit Hariçcandra et le ventre lui grossit [voir *Védisme,* p. 84.] — Rohita l'ouït dire, et il revint de la forêt vers les hommes. Indra se présenta devant lui sous la forme d'un brahmane et lui dit : « La fatigue de la marche donne toutes sortes d'avantages ; voilà ce qu'on dit, Rohita ; qui reste assis entre les hommes est un méchant. Indra est l'ami du marcheur. Marche. » « Marche, m'a dit le brahmane », se dit-il, et il circula encore un an dans la forêt. (Cinq fois il revient, et cinq fois Indra lui apparaît et le presse de rentrer dans les bois). Une sixième année il circula dans la forêt. Il rencontra dans la forêt Ajîgarta Sauyavasi, le saint, qui mourait de faim. Le saint avait trois fils, Çunah-

pucha, Çunahçepa, Çunolângûla. Il lui dit : « Saint, je te donne un cent [de vaches], pour me racheter moi-même par l'un d'entre eux. » Il mit à part son fils aîné et dit : « Pas celui-là ». « Pas celui-là, » dit la mère en prenant le plus jeune. Ils tombèrent d'accord sur le fils cadet Çunahçepa. Il donna un cent, prit avec lui le jeune homme et s'en alla vers les hommes. Il alla vers son père et lui dit : « Mon père, je vais me racheter moi-même par celui-là ». Il s'adressa à Varuna le roi : « Je veux te sacrifier celui-ci. » « Bien, » dit-il, « un brahmane est plus qu'un kshatriya. » Ainsi parla Varuna. Il lui indiqua le *râjasûya* [sacrifice de l'onction royale] comme le sacrifice à accomplir, et il prit l'homme comme victime à sacrifier... On ne trouvait personne pour l'attacher au poteau du sacrifice. Ajîgarta Sauyavasi dit alors : « Donnez-moi encore un cent, et je l'attacherai au poteau ». On lui donna encore un cent, et il l'attacha au poteau. [Quand il fut attaché, qu'on eut récité sur lui les vers Aprî, qu'on eut porté le feu autour de lui], on ne trouva personne pour l'égorger. Ajîgarta Sauyavasi dit alors : « Donnez-moi encore un cent, et je l'égorgerai ». On lui donna encore un cent, et déjà il allait aiguisant le glaive. Alors Çunahçepa considéra : « On va m'égorger comme si je n'étais pas un être humain ; il faut que je recoure aux dieux. » [Il recourut à Prajâpati, le premier des dieux, avec le vers *Kasya nùnam*... Prajâpati lui dit : « Agni est le plus proche des dieux ; va à lui. » Il recourut à Agni, Agni lui dit : « Savitar est le maître des créatures... » Savitar lui dit : « Tu es lié pour Varuna le roi... » Varuna lui dit : « Agni est la bouche des dieux et le meilleur cœur [parmi nous] ; loue-le et nous te délivrerons... » Agni lui dit : « Loue Tous-les-dieux et nous te délivrerons... » Puis il invoque Indra, les Açvins, l'Aurore.]... A chaque vers qu'il disait, ses liens se dénouaient et le

ventre de Hariçcandra diminuait. Quand le dernier vers fut dit, ses liens se dénouèrent et Hariçcandra fut guéri. (Aitareya, XXXIII.)

La vertu rituelle, ajoute M. S. Lévi, a heureusement émigré dans le cours des temps : « Les dieux, à l'origine immolèrent un homme comme victime ; quand il fut immolé, la vertu rituelle qu'il avait le déserta ; elle entra dans le cheval (1) ; ils immolèrent un cheval... ; la vertu rituelle entra dans la vache..., dans la brebis..., dans le bouc. Ils immolèrent le bouc ; quand il fut immolé, la vertu rituelle qu'il avait entra dans la terre : ils creusèrent pour la chercher, et ils la trouvèrent : c'était le riz et l'orge. Et c'est pourquoi, aujourd'hui encore, on se les procure en creusant la terre ; or, autant il y avait de force dans toutes ces victimes immolées, autant de force a l'offrande de celui-là qui sait ainsi. » (Çatapatha, I, 2, 3).

9. — La diksha.

Mais on peut se sacrifier en se rachetant en même temps, mourir d'une manière figurée pour renaître

(1) Leconte de Lisle s'est souvenu de cette substitution du cheval à la victime humaine dans la finale de son Çunacépa (*Poèmes antiques*).

> Tous ses membres roidis sont liés au poteau,
> Et le prêtre en son sein va plonger le couteau.
> Alors il se souvient des paroles du sage :
> Il prie Indra qui siège et gronde dans l'orage,
> Et sept fois, l'hymne saint que tous disent en chœur
> Fait hésiter le fer qui doit percer son cœur,
> Tout à coup, des sommets du ciel plein de lumière,
> La foudre inattendue éclate sur la pierre.
> L'airain du pilier fond en ruisseaux embrasés ;
> Çunacépa bondit, ses liens sont brisés,
> Il est libre ! A travers la foule épouvantée
> Il fuit comme la flèche à son but emportée.
> Aussitôt le soleil rayonne, et sur le flanc
> Un étalon fougueux, dont tout le poil est blanc,
> Tombe, les pieds liés, hennit, et le Brahmane
> Offre son sang au Dieu de qui la foudre émane.

C'est l'Açvamedha, « Sacrifice du cheval », sacrifice royal par définition.

d'une vie mystique, et ce miracle s'accomplit par la *dîkshâ* (étymologiquement: l'intention de servir le dieu), cérémonie qui est devenue l'indispensable préliminaire des grands sacrifices.

« Dans une cabane affectée à cet usage, le sacrifiant prend un bain : on lui coupe les cheveux et la barbe, on l'oint, on l'habille de vêtements neufs, on le ceint du cordon sacré, et on le fait asseoir sur des peaux d'antilopes noires étendues à proximité du feu du sacrifice. [Comp. les cérémonies funèbres, ci-dessus p. 28] Sa tête est voilée ; à son vêtement pend une corne d'antilope qui doit lui servir à se gratter s'il en éprouve le besoin. Il demeure assis en silence jusqu'au coucher du soleil ; alors il prend un peu de lait, aliment prescrit pour la *dîkshâ,* et passe la nuit, soit à veiller, soit à dormir dans sa cabane, en se recommandant à la protection d'Agni qui doit écarter loin de lui les embûches des esprits malins. Ces observances en impliquent encore beaucoup d'autres accessoires: telles l'obligation de bégayer en parlant, et celle de fermer en poing les trois derniers doigts. Elles durent plus ou moins de temps, selon qu'on s'en rapporte aux diverses autorités, mais, suivant certaines, jusqu'au total épuisement corporel du patient : quand la peau colle contre les os, alors il devient pur pour le sacrifice... ; gras il entre *dîkshâ,* maigre il sacrifie (1). »

M. Oldenberg reconnaît ici « tous les caractères des rites encore usités parmi les peuplades sauvages pour provoquer un état exatique propre à établir la communication avec les dieux et les esprits ». Mais les Brâhmanas ne laissent pas de doute sur le but de la *dîkshâ :* « Les prêtres transforment en embryon le sacrifiant. Ils l'aspergent avec de l'eau : l'eau, c'est la semence virile... Ils le font entrer dans le hangar : le hangar,

(1) Oldenberg, *Religion du Veda* (trad. V. Henry), p. 340.

c'est la matrice. Ils le recouvrent d'un vêtement ; le vêtement, c'est l'amnion. On met par-desssus une peau d'antilope noire ; c'est le chorion. Il a les poings fermés ; en effet, l'embryon a les poings fermés tant qu'il est dans le sein. Il dépouille la peau d'antilope pour entrer dans le bain [qui clôt la *dîkshâ*] : c'est pourquoi les embryons viennent au monde dépouillés du chorion. Il garde son vêtement pour y entrer, et c'est pourquoi l'enfant naît avec l'amnion sur lui. » Grâce à ces pratiques, ajoute M. S. Lévi, le sacrifiant se trouve en possession de deux corps...; le premier est destiné à servir de victime, l'autre, rituel, est immortel : « Celui-là qui fait *dîkshâ* sacrifie sa personne en guise de victime à tous les dieux..., devient une nourriture offerte aux dieux. » — La cérémonie transporte le sacrifiant hors du monde humain : « il s'en va de ce monde celui qui fait la *dîkshâ.* » (1)

(1) Lévi, *Doctrine du Sacrifice*, p. 103.

CHAPITRE III

Cosmogonies védiques. — Upanishads.

1. Les Brâhmanas, qui sont surtout une enquête sur le rituel, placent le « divin » dans la formule (*brahman*), dans le sacrifice, — encore que le « divin » brise parfois l'appareil liturgique où les sacrificateurs prétendent l'enfermer. Les Upanishads, annexes (parties finales) des Brâhmanas, sorties du milieu où les Brahmanas furent élaborés, se dégagent du mythe et du rite, marquent une réaction qu'on peut dire rationaliste : on pourrait presque les ramener à des théorèmes d'ontologie !

Elles n'inventent pas, elles tiennent des spéculations sacerdotales un des deux noms qu'elles donnent à l'Être, *brahman* (1) ; mais, dans l'exploration du mystère du monde , elles vont beaucoup plus à fond que les manuels du ritualisme ; elles découvrent la notion d'absolu ; elles cherchent et adorent la force cosmique, le dieu suprême, dans la substance incréée, créatrice, spirituelle, omniprésente. Sans doute, pour les théologiens des Brâhmanas, c'est par participation à une énergie unique que les rites, les dieux et les prêtres sont divins ; mais ils ne sont pas très explicites, et s'ils vénèrent et sollicitent

(1) Voir Oldenberg, *Veda-Forschung*.

l'Être, ils le définissent et le manient en ritualistes, comme étant la vertu rituelle éparpillée dans les formules et dans les offrandes, concentrée jadis en Prajâpati. Et jamais ils ne devinent que le « souffle » (*prâna*), la vie qui nous anime, le je ne sais quoi qui dit « je » (*aham*), est, et ne peut être que la vie universelle : dans les Upanishads, l'absolu (*brahman*) s'appelle aussi de son vrai nom l'*âtman*, le « soi », un « je » élargi à l'infini.

Les Upanishads, d'ailleurs, se rattachent aux « théologoumènes » théistes ou monothéistes du plus vieux Veda, et l'absolu sera tantôt le *brahman* (neutre), tantôt *Brahmâ* (masculin). La seconde forme (théisme) peut apparaître à une pensée réfléchie comme une accommodation « empirique » de la première (panthéisme ou monisme) ; mais, historiquement, elle se maintient à ses côtés.

En tout cas, quels que soient les aspects du Dieu unique, c'est par la méditation, par une transformation psychologique — supposant un apprentissage moral — que le fidèle peut s'unir à lui, et échapper à la « re-mort », non plus par le rite ou l'invocation pieuse des divinités.

2. Le travail par lequel la philosophie des Upanishads sortit des croyances védiques porta d'abord sur les dieux, et le Rigveda en rend témoignage. — Ce qu'on a appelé le « kathénothéisme » du Veda, la tendance à regarder chacun des dieux invoqués à tour de rôle comme le premier, comme le seul dieu ; à attribuer

indistinctement à tous les dieux les mêmes attributs, à les subordonner arbitrairement les uns aux autres, à les identifier même (voir *Védisme,* p. 44), suppose et dégage cet axiome important, qui devint le dogme de l'Inde religieuse, que les dieux ne sont que des formes de l'unité transcendante : « Les prêtres parlent de l'être unique de diverses manières : ils l'appellent Agni, Yama, Mâtariçvan (= Vayu) » (Rigveda, I, 164). « Avec les mots, prêtres et poètes multiplient l'oiseau solaire qui est unique. » (x, 114.) Aditi est identifiée, non seulement avec tous les dieux, mais avec tous les hommes, avec tout ce qui a été, tout ce qui naîtra. — On fixait généralement le nombre des dieux à trente-trois. « Pourquoi trente-trois ? », se demandera le grand docteur des Upanishads. « Pourquoi pas trois cent trois ? ou trois mille trois ? ou trois mille trois cent six ? Ou, si nous disons trente-trois, aussi bien six, trois, deux, un et demi, ou un, à savoir le souffle. Tous ces nombres : 3306, 33, 6, 3, 2, 1 et 1/2..., reviennent à un. »

A cette exégèse s'allient étroitement, dans les hymnes, les spéculations cosmogoniques. Presque tous les dieux, mais surtout les plus grands, sont désignés comme les créateurs, les organisateurs du cosmos (voir *Védisme,* p. 52) : cependant, dans les parties les moins anciennes du Rigveda apparaissent des démiurges professionnels, « des êtres de raison plus ou moins engagés dans le mythe », Viçvakarman, « Tout-faisant », Prajâpati, « Seigneur des géné-

rations » (ou le maître, le donneur de postérité). Mais la prédilection des poètes est pour les données non personnifiées : le monde n'est autre chose que l'homme (*purusha*) sacrifié dans les premiers jours. Ailleurs l'être primordial, c'est l'Un (*ekam*), Ceci (*tad*), le Souffle, (*prâna*), la Voix (*vâc*), les Eaux (*âpas*) ; c'est une pure abstraction, le Temps (*Kâla*), le Désir (*Kâma*) (1).

On discerne ici deux tendances qui correspondent aux deux solutions du problème métaphysique, tendances qui se manifestent souvent dès que la réflexion ne se contente plus d'un polythéisme anthropomorphique ou d'un monothéisme plus ou moins inconscient. Dans l'Inde, avons-nous dit, ces deux tendances aboutissent à l'opposition du *brahman*, être impersonnel, immanent et transcendant à la fois, remplaçant les entités abstraites Kâma, etc., et de *Brahmâ*, l'être suprême et personnel, héritier de Varuna, d'Hiranyagarbha (Germe d'or), de Sûrya (soleil), de Viçvakarman, de Prajâpati, et que les brahmanes reconnaîtront dans Vishnu, le nain solaire, dans Krishna, dans Râma, dans Çiva, divinités successivement ou parallèlement promues au premier rang, noms ou aspects divers de Dieu. — N'oublions pas cependant que Viçvakarman est à la fois cause efficiente et matérielle du monde ; que Prajâpati ne prend forme qu'en naissant comme « Germe d'or » sur les eaux primordiales ; que

(1) D'après Barth, *Religions*, Oltramare, *Théosophie*, I, p. 7 ; Deussen, *Phil. of the Upanishads*, p. 174.

l'opposition Brahman-Brahmâ n'est pas irréductible. L'Inde ne se contente jamais d'un dieu personnel, mais elle ne peut pas s'en passer (Barth).

Nous croyons difficile et dangereux de résumer les textes qui nous intéressent ici. Quelques spécimens donneront au lecteur une impression plus exacte que ne ferait notre analyse (1).

RIGVEDA, x, 81.

... Quel fut son point d'appui, quelle et comment sa prise, d'où [et par où] engendrant la terre, Viçvakarman, à l'œil universel, développa-t-il par sa force le ciel ?

Son œil, sa figure, son bras, son pied est partout. Avec ses deux bras et ses ailes il unit le ciel et la terre qu'il engendre, le dieu unique.

Y avait-il une forêt, un arbre, d'où les [démiurges] construisirent le ciel et la terre ? Sages ! demandez-vous sur quoi [Viçvakarman] se tint supportant les mondes.

RIGVEDA, x, 121 (2).

Le Germe d'Or prit naissance d'abord ; né, il fut le seul maître de ce qui est ; il maintint la terre et le ciel. Quel dieu nous faut-il honorer par l'offrande ?

Lui qui donne la vie, qui donne la force, dont tous, — dieux compris, — vénèrent le commandement, dont l'ombre est l'immortalité et aussi la mort. Quel dieu nous faut-il honorer par l'offrande ?

(1) Sauf indication, les traductions sont d'après Max Müller, Hopkins, Macdonell. — On trouvera dans le premier volume de la *Geschichte* de P. DEUSSEN « un dépouillement complet du Véda... au point de vue spéculatif ». Voir les remarques de BARTH, *Bulletin*, 1899, p. 33.

(2) C'est l'hymne « au dieu inconnu », de Max MÜLLER, *Sacred Books*, vol. XXXII.

Lui qui, par sa grandeur, devint le seul roi des êtres qui respirent et clignent des yeux, qui est le seigneur des bipèdes et des quadrupèdes. Quel dieu nous faut-il honorer par l'offrande ?

... Lorsque les larges eaux vinrent portant le germe universel, engendrant le feu, alors [il] prit naissance, souffle vital des dieux. Quel dieu nous faut-il honorer par l'offrande ?

Lui qui, quel qu'il soit, surveilla puissamment les eaux qui portaient l'adresse et engendraient le sacrifice, qui, parmi les dieux, fut seul sur-dieu. Quel dieu nous faut-il honorer par l'offrande ?

Qu'il ne nous fasse pas de mal le saint qui a engendré la terre, le ciel, les eaux brillantes et larges. Quel dieu nous faut-il honorer par l'offrande ?

Rigveda, x, 129.

Le non-être n'existait pas alors, l'être n'existait pas, l'atmosphère n'existait pas, ni le ciel par delà. Qu'est-ce qui était caché ? (1) où ? sous la protection (*ou* dans le gîte) de qui (*ou* de quoi) ? L'eau existait-elle et le profond abîme ?

La mort n'existait pas, ni l'immortalité ; il n'y avait pas distinction de jour et de nuit ; respirait sans souffle par soi-même cet Unique ; aucun autre que lui n'était par delà.

L'obscur était enveloppé dans l'obscur à l'origine ; indistingué et liquide était tout cet univers ; par le vide demeurait caché ce qui était ; cet Unique naquit par la force de la chaleur (2).

(1) « What motion was there ? Where ? By whom directed », (Macdonell) ; « What hid (it) ? Where and in the protection of what ? » (Hopkins). La version « était caché » n'est pas grammaticale.

(2) L'Unique est l'être (*sat*) sortant du non-être, le Germe d'Or, plus tard Brahmâ ou Vishnou, s'éveillant sur les eaux. La chaleur (*tapas*) est la force dégagée par la pénitence (*tapas*).

Le désir alors d'abord se produisit sur [lui], et fut la première semence de l'intellect; le lien de l'être dans le non-être a été découvert par les sages poètes grâce à une intime recherche.

Qui donc sait, qui pourrait déclarer d'où est née, d'où [procède] cette création ? Les dieux [sont venus] après la création de cet [univers] : qui donc sait d'où il a pris existence ?

Cette création d'où elle existe, si elle a été créée, si elle n'a pas été créée, celui qui la gouverne au plus haut du ciel, certes il le sait, ou il ne le sait pas.

Çatapathabrahmana, xi, 16, 1.

Au commencement cet univers était les eaux, n'était qu'eau. Les eaux désirèrent : « Comment engendrerons-nous ? » Elles peinèrent et s'échauffèrent, et quand elles furent échauffées, un œuf d'or naquit. A cette époque, l'année n'existait pas : cet œuf d'or flotta pendant un an. — En un temps d'un an, un homme naquit de cet œuf, c'est Prajâpati ; c'est pourquoi la femme, la vache, la jument mettent bas au bout d'un an, car Prajâpati naquit en un an. Il brisa l'œuf d'or. Il n'y avait pas de séjour pour lui : donc cet œuf d'or, le portant, flotta pour un an. — Au bout d'un an, il voulut parler. Il dit : *bhûh :* ceci devint la terre ; *bhuvah :* ceci devint l'air, *svah :* ceci devint le ciel. C'est pourquoi un enfant veut parler à la fin d'un an, car à la fin d'un an Prajâpati voulut parler... A la fin de l'année Prajâpati se leva pour se tenir sur les mondes ainsi produits... Il était né avec une vie de mille ans : de même que l'on peut voir l'autre bord d'une rivière, il voyait l'autre bord de sa vie ; désireux de postérité, il allait chantant et peinant. Il plaça en lui-même la génération. De sa bouche il créa les dieux ; les dieux furent créés en entrant dans le ciel, et c'est la divinité

des dieux *(deva)* qu'ils furent créés en entrant dans le ciel *(div)*...

Brhadaranyakopanishad, i, 4 (1).

Au commencement était l'*Atman,* et il était semblable à un homme ; il regarda autour de lui et ne vit rien d'autre que lui-même ; il prononça la première parole : « Je suis » ; de là vient le nom « je » ; c'est pour cela qu'encore à présent, celui qui est interpellé par un autre dit tout d'abord : « C'est moi », et ne nomme qu'ensuite l'autre nom qu'il porte... Il eut peur ; c'est pour cela qu'on a peur quand on est seul. Il pensa : « Puisqu'il n'y a rien d'autre que moi, de quoi donc ai-je peur ? » Alors sa peur s'évanouit... Et il sentit qu'il n'était pas satisfait ; c'est pour cela qu'on ne se sent pas satisfait quand on est seul. Il désira être deux. Il contenait en lui la nature d'un homme et d'une femme qui se tiennent embrassés. Il divisa cette sienne nature en deux parts : de là vinrent époux et épouse ; c'est pour cela que nous sommes chacun comme une moitié, dit Yâjnavalkya ; c'est pour cela que ce vide (dans la nature de l'homme) est comblé par la femme. Il s'unit avec elle ; ainsi les hommes furent engendrés...

Çatapathabrahmana, xiii, 7, 1.

Brahman Svayambhû (qui existe par soi) peinait des pénitences. Il pensa : « Vraiment, il n'y a pas infinité dans la pénitence. Je vais me sacrifier dans les créatures, et les créatures en moi ...» et il conquit la suprématie, la souveraineté, la seigneurie sur les créatures. Et ainsi celui qui sacrifie toutes les substances sacrificielles dans le « sacrifice universel » (2) conquiert toutes les créatures...

(1) Version d'Oldenberg, *Bouddha,* p. 32. (Trad. A. Foucher, Alcan, 1903).
(2) Comparer, p. 52, 88.

3. Que l'évolution cosmique résulte de « l'échauffement », c'est-à-dire de la pénitence, ou du sacrifice, c'est toujours l'énergie primordiale, la même qui se manifeste dans les ascètes et dans les rites, qui met en branle l'univers. Cette énergie se révéla d'abord dans un dieu souverain (*îça*), sur-dieu (*adhideva*), dont on ne sait s'il s'est servi de bois, d'une matière originelle (forêt, arbre, comparer ὕλη), s'il est antérieur au non-être, ou s'il est sorti, première forme de l'être, de la masse liquide et indifférenciée. Mais seul ce dieu mérite notre offrande : partout où il y a vision, image, action ou marche, c'est son œil, sa face, son bras, son pied qu'il faut adorer ; il « informe » l'univers ; il est la force, la vie, le souffle. Le mythe nous le présente sous des aspects divers de démiurge, mais voici qu'il reçoit le nom d'*âtman,* c'est-à-dire « soi », *self,* âme (1).

Les philosophes veulent savoir, en langage clair, ce qu'il est, car si « les dieux aiment l'obscurité », les docteurs védiques (Brâhmanas et Upanishads) affirment que le salut dépend de la connaissance des dieux et de l'être. Il est, ou bien, comme s'explique M. Oldenberg, « l'impersonnalité transcendante, racine de toute personnalité, plénitude unique de toutes les forces dont la vie personnelle est l'épanouissement : mais ces forces n'arrivent à se réaliser que dans le monde des phénomènes et non pas dans le royaume de l'Être un, immuable et éternel » (2),

(1) Voir ci-dessous, p. 93.
(2) Bouddha, p. 35.

en d'autres termes, l'*asat,* le non-être (le non manifesté, eaux primordiales, et au point de vue psychologique, l'intelligence sans objet), d'où sort le *sat,* l'être (les êtres) (1) ; — ou bien, demeurant en dehors des êtres bien qu'il soit leur substance intime et leur vie, l'*âtman* sera une personne transcendante, « vérité, connaissance, infinité », ou, comme dira l'Ecole, « être, pensée, joie », vraiment un Dieu, qui émet l'univers et le pénètre ; — ou bien encore, et les Upanishads ouvrent cette voie à la pensée et à la rêverie mystique, l'Être est un, sans second (*ekam evâdvitîyam*), et reste tel : toute multiplicité est illusoire.

Yâjnavalkya affirme, d'une manière plus précise et plus saisissante qu'aucun autre docteur de l'Inde, l'impersonnalité de l'être. — Prêt à partir comme mendiant, le saint veut partager ses biens entre ses deux femmes, Kâtyâyanî et Maitreyî ; celle-ci lui dit : « Si mon avoir emplissait toute la terre, en serais-je pour cela immortelle ? » Il répond : « Ta vie serait comme la vie des riches ; mais d'espoir d'immortalité, la richesse n'en apporte aucun. » Elle dit : « Si je ne puis être immortelle, que me fait tout le reste ? Ce que tu sais, révèle-le moi. » Et il lui parle de l'*âtman :* « Ce n'est pas, en vérité, pour l'amour du mari que le mari est cher, c'est pour l'amour de l'*âtman* (= de soi) que le mari est cher... ce n'est pas pour l'amour des êtres que les êtres sont chers, c'est pour l'amour de l'*âtman*

(1) « Au commencement existait l'être (*sat*), seul, sans second. D'autres disent qu'existait d'abord le non-être (*asat*), seul sans second ; et du non-être, l'être naquit. Mais comment cela est-il possible ? Comment l'être peut-il naître du non-être ? Non, l'être était au commencement, seul, sans second. Il (neutre) vit : puissé-je être plusieurs ! Il émit le feu... » (Chândogya-Upanishad, VI, 2).

que les êtres sont chers. » Et quel est cet *âtman* ? « Comme un morceau de sel que l'on jette dans l'eau se perd dans l'eau et on ne peut plus l'en retirer, mais l'eau, où qu'on la puise, est salée, en vérité il en est de même de ce grand être, infini, illimité, plénitude de la connaissance : par ces êtres il se manifeste et avec eux il s'évanouit. Il n'y a pas de conscience après la mort ; écoute, telles sont les paroles que je t'adresse. » Ainsi parla Yâjnavalkya. Et Maitreyî lui dit : « Il me déconcerte ce mot sorti de ta bouche : Il n'y a pas de conscience après la mort ». Et Yâjnavalkya parla ainsi : « Je ne t'expose rien de déconcertant ; cela est aisé à comprendre. Là où il y a dualité d'êtres, l'un peut voir l'autre, sentir l'autre, parler à l'autre, entendre l'autre, penser l'autre, connaître l'autre. Mais là où pour lui tout est devenu l'*âtman* (son soi), par qui et qui pourrait-il voir, sentir..., connaître ? Celui (l'*âtman*) par qui il connaît toute chose, par qui pourrait-il le connaître ? Par qui pourrait-il connaître le connaissant (1) ? »

4. On trouve une conception notablement différente dans la Kena-Upanishad, ainsi nommée de son premier mot : « Par qui (*kena*) désireur et directeur, se meut l'esprit ? Par qui, recteur, s'avance le premier souffle ? Par qui, désireur, les [hommes] parlent-ils ? Quel dieu régit l'œil et l'ouïe ? »

KENOPANISHAD.

... Le Brahman vainquit pour les dieux, et dans la victoire de ce Brahman les dieux furent magnifiés. Ils pensèrent : « Cette victoire est nôtre, cette grandeur

(1) Brhadâranyakopanishad, II, 4 et IV, 5. Version d'OLDENBERG, *Bouddha*, p. 33.

est nôtre ». — Il connut ce qu'ils pensaient et se manifesta à eux ; mais ils ne le connurent point : « Qui est cette apparition merveilleuse ? » — Ils dirent au Feu : « Jâtavedas ! sache qui est cette apparition ». — « Oui », dit-il. — Il courut vers elle. Elle lui dit : « Qui es-tu ? » — Il répondit : « Je suis le Feu, je suis Jâtavedas. » — « Quelle vertu réside en toi » dit-elle ? — Il répondit : « Je puis brûler tout ce qui est sur la terre. » — Elle plaça une herbe devant lui et dit : « Brûle cela ! » — Il s'y appliqua de toute sa vigueur et ne fut pas capable de brûler cela ; il s'en revint vers les dieux et dit : « Je n'ai pas été capable de savoir qui est cette apparition merveilleuse. »

Les dieux dirent au Vent : « Vent ! sache qui est cette apparition. » — « Oui », dit-il. — Il courut vers elle. Elle lui dit : « Qui es-tu ? » — Il répondit : « Je suis le Vent, je suis Mâtariçvan ». — « Quelle vertu réside en toi ? » dit-elle. — Il répondit : « Je puis emporter tout ce qui est sur la terre. » — Elle plaça une herbe devant lui et dit : « Emporte cela ! » — Il s'y appliqua de toute sa vigueur, et ne fut pas capable d'emporter cela ; il s'en revint vers les dieux et dit : « Je n'ai pas été capable de savoir qui est cette apparition merveilleuse. »

Les dieux dirent alors à Indra : « Maghavan ! sache qui est cette apparition. » — « Oui, » dit-il. — Il courut vers elle : elle lui disparut.

Mais, dans le même espace, il rencontra une femme très brillante, Umâ, fille de l'Himâlaya (1). Il lui dit : « Qui est cette apparition merveilleuse ? » Elle dit : « [C'est] Brahman. Soyez magnifiés dans cette victoire de Brahman. » C'est ainsi que Indra sut : « [C'est] Brahman. » C'est pourquoi ces dieux, le Feu, le Vent

(1) La même qui est la terrible épouse de Çiva (voir *Hindouisme* dans la présente série).

et Indra sont au-dessus des autres dieux... c'est pourquoi Indra est au-dessus des autres dieux, car il a touché de plus près et il a su le premier « Brahman » (1).

5. Que la notion de *brahman-âtman*, de l'Être transcendant et immanent, ʽυπερβεβηκὸς τὴν νοῦ φύσιν, comme l'unité des Néoplatoniciens (2), vienne à se combiner avec celle d'un dieu personnel, d'une divinité d'élection (*ishtadevatâ*), Çiva ou Krishna, nous aurons une théologie très belle dans son obscurité. Une Upanishad qui, sans être parmi les plus anciennes, occupe un rang honorable dans la chronologie, d'ailleurs flottante, de la littérature post-védique, nous

(1) Ce fragment de la Kenopanishad est connu par l'adaptation de Hugo, *Légende des siècles*, Suprématie.

. . . .

Ils vinrent tous les trois, Vâyou, le dieu du Vent,
Agni, dieu de la Flamme, Indra, dieu de l'Espace
S'asseoir sur le zénith, qu'aucun mont ne dépasse,
Et se dirent, ayant dans le ciel radieux
Chacun un astre au front ; nous sommes les seuls dieux !

Tout à coup devant eux surgit dans l'ombre obscure
Une lumière ayant les yeux d'une figure.

. . . .

... Le dieu rouge, Agni que l'eau redoute
Et devant qui médite à genoux le Bouddha (?!!)
Alla vers la clarté sereine et demanda :
Qu'es-tu, clarté ? — Qu'es-tu toi-même, lui dit-elle.
— Le dieu du Feu. — Quelle est ta puissance ? — Elle est telle
Que, si je veux, je puis brûler le ciel noirci,
Les mondes, les soleils et tout. — Brûle ceci,
Dit la clarté, montant au dieu le brin de paille.

. . . .

Je sais tout ! Je vois tout ! — Vois-tu ce brin de paille ? »
Dit l'étrange clarté d'où sortait une voix.
Indra baissa la tête et cria : « Je le vois.
Lumière je te dis que j'embrasse tout l'être ;
Toi-même, entends-tu bien, tu ne peux disparaître
De mon regard, jamais éclipsé ni décru ! »
A peine eut-il parlé qu'elle avait disparu.

(2) OLDENBERG, *Bouddha*, p. 35.

fournit un document caractéristique de la pensée indienne.

Çvetaçvataropanishad (1)

«.....Je connais ce grand esprit, couleur de soleil, par delà l'obscur. En le connaissant, l'homme échappe à la mort ; il n'est pas d'autre chemin à prendre. Rien n'est plus haut, plus subtil, plus puissant que lui. Comme un arbre fixé dans le ciel, l'Unique se tient debout ; de cet Esprit l'Univers est rempli. Le Très-Haut est sans forme, sans couleur ; ils deviennent immortels ceux qui le connaissent : les autres vont à la douleur. Sa face, sa tête, son cou sont partout ; il demeure caché en toute créature ; il est le Seigneur ; partout est présent Çiva (=Rudra propice)... L'Esprit demeure partout, âme intérieure, grand d'un pouce, dans le cœur de l'homme... Sans mains et sans pieds, il va et il saisit ; sans yeux, il voit ; sans oreilles, il entend. Il connaît ce qui peut être connu : personne ne le connaît. Les hommes l'appellent le mâle primitif, le Grand Mâle. Il est plus subtil que le subtil, plus grand que le grand ; il est l'âme qui gît cachée dans les êtres vivants. A l'abri de la souffrance, l'homme voit, par la grâce du Tout-Puissant, Celui qui est sans désir et souverain. Je le connais le Sans-Age, l'Ancien, l'Ame universelle qui demeure partout, que ceux qui connaissent Brahman déclarent sans naissance et nomment Éternel... Il est le feu, le soleil, le vent, la lune, la lumière, le Brahman, les eaux, le créateur. Tu es femme, homme, garçon et jeune fille, vieillard appuyé sur le bâton,... l'oiseau noir, l'oiseau vert aux yeux rouges, le porteur de foudre, les saisons, la mer... En voyant le Seigneur, le bon et adorable Dieu, qui seul surveille toute matrice, en qui tout tombe et se dissout, l'homme arrive à la paix éternelle. Puisse-t-il,

(1) D'après la version de L. Barnett, *Brahma-Knowledge*,

celui qui est la source et l'origine de tous les dieux, le Seigneur universel, Rudra, le grand sage, le témoin de l'apparition du Germe d'or, puisse-t-il nous illuminer ! Où il n'y a ni obscurité, ni jour, ni nuit, ni être, ni non-être, mais seulement Çiva, c'est la gloire du dieu solaire : de là a coulé l'ancienne intelligence. On ne peut le saisir ni en haut, ni en bas, ni au milieu... Sa forme est invisible ; personne ne le voit avec l'œil. Immortels deviennent ceux qui, dans leur cœur et leur pensée, le connaissent comme demeurant dans le cœur. »

6. Quels rapports les êtres entretiennent-ils avec le *brahman* ? « Celui qui habite dans la terre, distinct de la terre, que la terre ne connaît pas, dont le corps est la terre, qui mène intérieurement la terre, c'est l'*âtman*, le meneur intérieur, l'immortel... Celui qui habite dans tous les êtres, distinct de tous les êtres, que les êtres ne connaissent pas tous, dont tous les êtres sont le corps, c'est lui, l'*âtman*... Il est entré dans le corps jusqu'au bout des ongles, comme un rasoir qui repose dans son étui, comme un scorpion dans son nid. » — Le *brahman* remplit les êtres, non parce qu'il y est entré, « animant la masse », mais parce que les êtres sortent de lui : c'est un deuxième aspect du *brahman* : « Comme sur le feu enflammé les étincelles, en tout semblables au feu, pleuvent par milliers, ainsi, ô ami, de l'Éternel naissent les êtres divers et à l'Éternel ils retournent... Comme une araignée projette ses fils et ensuite les retire à elle, comme sur la terre poussent les herbes, comme du corps de l'homme vivant poussent les cheveux et les poils, ainsi toute

chose naît de l'Éternel » (1). — Mais cela ne se peut entendre ? On lit dans le Vishnupurâna (ouvrage bien postérieur aux Upanishads) : « Comment concevoir que Brahmâ émette le monde, le gouverne, etc., puisqu'il est inqualifiable, immesurable, pur, immaculé ? » On répond : « Toutes les choses possèdent des virtualités qui dépassent la conception, la connaissance. Donc Brahmâ possède le pouvoir de créer, comme le feu possède la chaleur (2). »

Cependant il y a, au problème, une réponse plus conclusive. L'Être est-il divisible ? existe-t-il quelque chose en dehors de lui ? Ne possède-t-il pas plutôt une double nature, immobile et mouvant, visible et invisible ; et de ces deux natures, la première n'est-elle pas illusoire ? De même s'opposent la veille et le sommeil, l'activité de l'esprit et le repos exempt de rêves.

« Apprends de moi, ô ami, à connaître le sommeil. Quand un homme dort, il est en possession de l'Être, il est allé à soi-même... Cet Être subtil, en lui tout l'univers à son moi : cet Être est ce qui existe vraiment ; *tu es cet Être*, ô Çvetaketu (3). »

La spéculation des Upanishads se développe sans méthode ; elle ne contient pas de système conséquent ou complet ; mais elle porte les germes de plusieurs systèmes. Ce sont des images contradictoires qui se superposent les unes aux autres dans une pénombre traversée

(1) D'après Oldenberg, *Bouddha*, p. 36 et suiv.
(2) Vishnupurâna, I, 3, cité par Muir.
(3) Châandogya-Upanishad.

d'éclairs intellectuels ou d'intuitions mystiques. L'Inde a toujours aimé cette manière de philosopher.

Mais elle aime aussi les constructions scolastiques ; du moins les docteurs du moyen âge s'efforcèrent à mettre en *darçanas,* en « théories » ou systèmes, les philosophoumènes éparpillés et disparates. Issues directement des Upanishads, soucieuses d'orthodoxie, — c'est-à-dire de conformité avec le sacré et éternel Veda, — les écoles du Vedânta [= doctrine du Veda, et aussi = les Upanishads, qui sont la « dernière partie » et le « but » (*anta*) du Véda] furent contraintes à des interprétations tendancieuses.

Çamkara (IXe siècle) marque une des positions extrêmes. Sa doctrine s'appelle *advaita,* non-dualité, en langage moderne, monisme. Rien n'existe que le *brahman,* dont on ne peut rien dire, sinon : « il n'est pas ainsi, il n'est pas ainsi ». Au plus court, Çamkara n'explique pas le monde : il le nie. Le *brahman,* qui est notre *âtman,* s'enveloppe dans une magie, *mâyâ,* qui est le connaissable, le monde, Brahmâ (1).

A l'autre extrême, l'école théiste (Râmânuja) qui tient pour la personnalité de *brahman,* la réalité du monde, la permanence du moi : « Il est faux qu'il n'exista à l'origine qu'une subs-

(1) Voir Thibaut, traduction du commentaire des Brahmasûtras par Çamkara (Sacred Books of the East, vol. XXXIV et XXXVIII), Col. A Jacob, *Manual of Hindu Pantheism* (Londres, Trübner, 1881) ; Paul Deussen, *Das System des Vedânta* (Leipsick, Brockhaus, 1883), dont nous traduisons un chapitre en Appendice, p. 93 et suivantes.

tance homogène indifférenciée. Le suprême *brahman* est la cause substantielle et opérante du monde, omniscient, tout-puissant, principe intérieur, support et gouverneur de toute chose. » — « Si le résultat de l'activité pieuse consistait à perdre l'existence personnelle (par l'identification à l'être universel), l'homme s'enfuirait aussitôt qu'il entend parler de la délivrance finale. » — « S'il était établi que la délivrance consiste dans l'annihilation du moi, qui voudrait se donner quelque peine dans cet espoir que « lorsque j'aurai péri, il subsistera une certaine conscience différente de moi ? » Si, désirant le salut, l'homme s'applique à l'étude du Veda, c'est parce qu'il pense : Puissé-je, délivré de toute souffrance, entrer en libre possession d'un bonheur illimité (1) ! »

A voir les Upanishads dans leur ensemble, en incrédule,en historien,on hésite à choisir entre Çamkara et Râmânuja, ou plutôt on voit qu'il ne faut pas choisir. Nous assistons aux démarches d'une pensée hardie, mais qui aime à se reprendre : peu de dialectique, presque pas de déduction ou une déduction qui obéit à ses lois propres ; elle s'appuie sur des légendes, des étymologies, des allégories rituelles, des observations physiologiques élémentaires (rêve, sommeil, respiration, éléments) ; à coups de *pratibhâs* (vues intuitives) elle essaie successi-

(1) Thibaut, traduction du commentaire des Brahmasûtras par Râmânuja (Sacred Books, vol. XLVI) — Les fragments cités ici se lisent p. 78, 70 et 58. — Nous nous occuperons des théologies théistes dans le volume *Hindouisme* de la présente série.

vement ou à la fois tous les sentiers qui mènent à la solution du problème. C'est travestir les Upanishads que de les ramener à l'unité ou que de les analyser en marqueterie.

8. Mais un point est hors de doute. Le problème qui préoccupe nos auteurs est d'ordre pratique : le caractère commun et dominant de nos documents est un enthousiasme spirituel très pur et intense (1). Les mythes et les rites n'ont qu'une valeur figurative : ils dérobent aux yeux du vulgaire une réalité incompréhensible, dont la connaissance est indispensable au salut, bien plus, est le salut même. La science du divin (*brahmavidyâ*) est infiniment supérieure au sacrifice, à la pratique du *dharma* vulgaire : ou plutôt le sacrifice et le *dharma* n'ont d'utilité que pour « celui qui sait ainsi », qui connaît le *brahman*. Cette science consiste, — quelle que soit la valeur exacte des termes,—dans l'appréhension mystique de l'identité du moi et du *brahman* : « Tu es cet Être, ô Çvetaketu », d'où découle naturellement la « pratique divine », *brahmacarya,* l'absence de désir, la vie d'anachorète ou de mendiant, l'adoration de « l'Être qu'on connaît quand on ne le connaît pas, qu'on ne connaît pas quand on le connaît » (2).

L'élément « émotif » prime ici la pure spéculation.

Enfin, quelle que soit la métaphysique, l'escha-

(1) Barth, *Religions*, p. 76.
(2) D'après une formule reproduite dans deux des anciennes Upanishads, l'*âtman* se révèle à qui il veut bien. (Barth, *Religions*, p. 74, note.)

tologie est certaine : les hommes ordinaires vont d'existence en existence ; les sages, ceux qui connaissent le *brahman,* conquièrent l'immortalité, la vraie félicité :

Le voyeur qu'on ne voit pas, l'entendeur non entendu, le penseur non pensé, le connaisseur inconnu : il n'y a pas d'autre voyeur ; pas d'autre entendeur, pas d'autre penseur, pas d'autre connaisseur. C'est ton *âtman*, le meneur intérieur, impérissable : *en dehors de lui, il n'y a qu'affliction*... L'Unique, qui habite dans tous les êtres, demeure éloigné et à l'abri de la *douleur du monde* (1).

Comme une brodeuse détache un morceau d'une étoffe multicolore et crée un autre, un nouveau, un plus beau modèle, de même l'âme (dans la mort) laisse ce corps tomber et sombrer dans l'ignorance, et revêt une autre, une nouvelle forme de Mânes ou de Gandharvas, de la nature de Brahmâ ou de Prajâpati, soit divine, soit humaine, soit de quelque autre être... Tel il a agi, tel il s'est conduit, tel il est alors : celui qui fait le bien devient un être bon, celui qui fait le mal, un mauvais ; par des œuvres pures, il devient pur, méchant par de méchantes... Il en est ainsi de celui qui est enfoncé dans le désir. Mais celui qui ne désire plus ? Celui qui est sans désir, qui est affranchi du désir, qui ne désire que l'*âtman,* qui a obtenu son désir, du corps de celui-là les souffles vitaux ne s'échappent pas (dans un autre corps), mais, ici, ils se concentrent ; il est le Brahman et il retourne au Brahman. C'est ce que dit cette stance : « Quand il s'est affranchi lui-même de tout désir de son cœur, le mortel, dès ce monde, entre immortel dans le Brahman (2). »

(1) Oldenberg, *Bouddha,* p. 40. Le pessimisme apparaît ici pour la première fois.
(2) *Ibid.* p. 45.

CHAPITRE IV

Yoga. — Anachorètes et Mendiants.

L'idéalisme mystique, — lentement mûri au sein des écoles védisantes parmi les chantres, les mythologues, les sacrificateurs et les premiers philosophes, — entraîne dans la pratique des conséquences très importantes. Si les Brâhmanas constituent une théurgie, une méthode rituelle de la conquête de l'immortalité, les Upanishads, qui poursuivent le même but par l'élaboration d'une gnose, sont une théosophie, — et depuis les Upanishads, comme M. Paul Oltramare l'a utilement observé, toute une part de la tradition, la part des lettrés et des saints, sera théosophique. Or en aucun pays la théosophie ne peut dédaigner les disciplines d'extase ou de recueillement ; d'autre part, dans l'Inde, elle correspond à des tendances trop intimes de la « mentalité », pour ne pas faire naître un genre de vie spécial, le *dharma* des mystiques.

Une fois posé le grand principe des Upanishads, l'identité de l'âme et de Dieu (*brahman*), on ne se contente pas de la connaissance théorique de cette identité, on prétend en « avoir l'immédiate perception et se sentir en union avec l'Absolu » (1). Les brahmanes cherchent

(1) Barth, *Religions*, p. 82.

dans l'ascétisme et dans l'hypnose le moyen de réaliser et de sentir l'union béatifique : c'est le *yoga* (union, effort), discipline commune à toutes les sectes quelles que soient leurs préférences métaphysiques. Le *yoga* est multiforme: la méditation de l'absolu, du dieu suprême, du « vide » (chez les bouddhistes), trouva des auxiliaires dans les pénitences et recettes plus ou moins magiques que l'Inde pratiquait depuis longtemps : continence, abstinences variées et méthodiques, nudité, exposition aux « cinq feux » (le soleil et quatre feux terrestres), suspension ou réglementation du souffle, fixité du regard, répétition analytique de la formule *om* (= oui, amen) qui est tous les dieux, tout le Veda, etc.

Cette théosophie, — facile aux pires excès dans ce milieu païen, ne l'oublions pas, où l'adoration et la hantise de l'Absolu n'ont pas supprimé la superstition et la magie vulgaire, — recrutera dans tous les rangs, parmi les « rois » et les mendiants, des professionnels, ancêtres des *yogis* ou des fakirs modernes ; elle se compliquera de physiologie opératoire, d'astrologie, de mercuriologie : la hautaine sagesse des Upanishads paie, comme dit M. Barth, la rançon de son dédain de toute observance.

En effet, on peut se demander si le *yoga*, soit méditatif (*râjayoga, yoga* royal), soit expérimental, est conciliable avec l'observance, avec la loi (*dharma*) des brahmanes ?

La conquête du *brahman* (et de l'immortalité) suppose le renoncement au désir, la médi-

tation extatique, le sacrifice en soi-même au *brahman* qui loge dans le cœur. Celui « qui sait ainsi », qui sait qu'il est l'universel *brahman,* possède tout, ne peut rien désirer, n'est lié par aucune règle : mortel, vivant encore, il est entré dans l'immortalité.

C'est parce qu'ils désirent ce monde [du *brahman*] qu'ils quittent la maison ceux qui quittent la maison [pour la vie religieuse] : les sages de jadis connaissant [le *brahman*] ne désiraient pas de postérité : « Que ferons-nous de postérité [et du séjour des Pères qu'on obtient en ayant des fils], nous à qui appartient cet *âtman* [ce « moi » identique au *brahman*] et ce monde [du *brahman*] ». Sortis du désir des fils, du désir des biens, du désir des mondes [des existences heureuses à venir, qu'on obtient par le sacrifice], ils allaient vivre en mendiant (1)...

Cependant les Brâhmanas et les livres de loi (*dharmasûtras*) proclament l'obligation du mariage ; le Mahâbhârata, la grande épopée brahmanique et populaire, est aussi formel que les « traités ».

Le grand pénitent Jaratkâru parcourait toute la terre, pratiquant une consécration religieuse (*dîkshâ*) impraticable à ceux qui ne sont pas maîtres d'eux-mêmes, se baignant dans tous les gués sacrés, ayant le vent pour aliment, ne mangeant pas, desséchant de jour en jour. Or il vit des pères (2), suspendus la tête en bas au-dessus d'un abîme, accrochés à une corde dont il ne restait plus qu'un filament : et un rat mangeait peu à peu ce filament. Et il leur dit à ces misérables, étant

(1) Brhadâranyaka, IV, 4. — On voit ici, sinon les origines, du moins la justification de la vie de religieux mendiant.
(2) C'est-à-dire des défunts.

aussi misérable qu'eux : « Qui êtes-vous ?... Le rat ronge la corde de ses dents aiguës, et bientôt vous allez tomber la tête en bas. Je suis malheureux de vous voir ainsi. Que puis-je faire pour vous ? Dites si je puis vous sauver en vous donnant le quart, le tiers, la moitié de ma pénitence ? Ou même puissiez-vous tous être sauvés par tout mon trésor de pénitence ! » — Ils répondirent: « Notre malheur ne peut être écarté par la pénitence ! Notre malheur est le fruit de la pénitence ! Notre postérité va s'éteindre, et c'est pourquoi nous allons tomber dans cet enfer impur. Suspendus comme nous sommes, il ne nous est pas possible de te reconnaître : mais tu as pitié de nous. Sache qui nous sommes. Solitaires itinérants, nous tombons du monde des bons par la disparition de notre postérité. Notre dure pénitence est perdue, car nous n'avons pas de fils (ou : nous n'avons pas de corde qui nous soutienne). Nous en avons un : mais c'est comme si nous n'en avions pas. Il s'appelle Jaratkâru ; mais il n'a ni femme ni fils. Cherche-le et dis-lui que ses pères sont suspendus à un fil au-dessus de l'abîme... Ce rat, c'est le temps qui détruit notre dernier fils, notre dernier fil (1)... »

L'antique conception de la vie religieuse et sociale, reposant sur la solidarité de la famille, sur la croyance aux Pères, est battue en brèche par beaucoup d'idées nouvelles : imputabilité strictement personnelle de la faute et du mérite ; transmigration ; supériorité de l'ascétisme sur le sacrifice ; espoir de conquérir la divinité, soit partielle, soit complète, en renaissant dans le monde de Brahmâ, en s'unissant à Brahmâ lui-même. C'est une marque singulière

(1) Librement d'après Mahâbhârata, I, 45.

de la force des institutions brahmaniques et de leur souplesse, qu'elles aient su faire leur part à des théories et à des aspirations aussi conscientes et ardentes que contradictoires.

Il est entendu, d'après les orthodoxes, que la vie brahmanique régulière, la vie de maître de maison, est de nécessité de salut, comme elle est le fondement de l'ordre social et de l'ordre cosmique; mais, d'après les philosophes, elle ne permet pas, par elle seule, de conquérir les mondes supérieurs, le monde du vrai Brahmâ. Il faut, outre le rite et la pratique correcte, la connaissance ; il faut, pour sortir du cercle de la transmigration, renoncer aux fruits des actes. On peut, à la vérité, remplir les devoirs de « maître de maison » sans s'attacher à quoi que ce soit ; mais il est bon, quand ces devoirs sont remplis, d'adopter un genre de vie plus saint, ou, du moins, plus exempt de toute préoccupation temporelle.

L'existence du brahmane se divisera donc en quatre périodes, qu'on appelle *âçramas,* c'est-à-dire « ermitages, séjours de mortification », — « stages d'ascétisme de plus en plus sévères à travers lesquels, dit fort bien M. P. Deussen, l'homme se purifie graduellement des attachements terrestres, et se rend capable de retourner à la « patrie », car c'est ainsi que le Rigveda désigne déjà l'autre monde (1) » : 1. l'état de novice (*brahmacârin*), chasteté et obéissance de l'étudiant (2) ; 2. l'état de maître de maison, —

(1) *Philosophy of the Upanishads,* p. 367.
(2) Il est permis de rester toute sa vie un « étudiant ».

le maître de maison est réputé aussi chaste que le novice, s'il observe strictement les lois du mariage ; 3. l'état d'anachorète ou de « forestier » (*vânaprastha*), où le brahmane, chaste, accompagné ou non de sa femme, accomplissant ou n'accomplissant pas les rites essentiels du sacrifice, sacrifiant en lui-même, demeure dans la forêt ; 4. l'état de complet « renonçant » (*sannyâsin*), qui se confond avec la seconde forme de l'état précédent (l'anachorète sans feu du sacrifice), mais qui comporte ordinairement la vie de mendiant sans domicile (*bhikshu*).

Lois de Manou, chapitre VI (1).

Quand le maître de maison se voit ridé et blanc, quand il voit le fils de son fils, il peut se retirer dans la forêt. Renonçant à tout aliment de village, ayant partagé ses biens, il ira dans le bois, confiant sa femme à ses fils s'il ne la prend pas avec lui. Il emportera son feu domestique et les ustensiles rituels, et quittant le village pour la forêt, il y vivra maître de ses sens. Il offrira les cinq grands sacrifices (2) sans plus, avec des aliments purs, propres aux ermites (riz sauvage, etc.), ou avec des herbes, racines et fruits. Revêtu de peaux ou d'écorce, se baignant matin et soir, les cheveux en natte ; barbe, poils et ongles non coupés. Il fera l'offrande aux esprits avec les aliments qu'il mange lui-même ; il fera l'aumône selon ses moyens, honorant ceux qui viennent à son ermitage d'une aumône de fruits, de racines et d'eau. Toujours appliqué à la récitation du Veda, endurant, amical, recueilli, donnant toujours, ne pre-

(1) D'après Bühler et Strehly.
(2) Voir ci-dessus p. 22.

nant jamais, compatissant envers tous les êtres. Il offrira le sacrifice de la libation au feu, avec les trois feux consacrés, sans négliger le sacrifice de la nouvelle lune, de la pleine lune... Avec du riz pur de printemps et d'automne, nourriture des ascètes, récolté de ses mains, il préparera les gâteaux et autres mets du sacrifice. Ayant offert aux divinités cette oblation très pure, produit des forêts, il mangera le reste avec du sel préparé par lui-même... Même affamé, qu'il ne mange aucun produit de la culture, même jeté par quelqu'un, ni des racines et des fruits qui ont poussé dans un village. Il peut manger des aliments cuits au feu ou mûris par le temps ; il peut se servir d'une pierre comme pilon, ou faire de ses dents son mortier... Il peut manger soit la nuit, soit le jour, soit au quatrième repas, soit au huitième (1). Il peut faire la pénitence lunaire, diminuant sa ration pendant la quinzaine claire, l'augmentant pendant la quinzaine noire ; ou bien manger seulement au terme de chaque quinzaine de la bouillie de farine de riz cuite ; ou bien, ne manger que des fleurs, racines et fruits, mûris par le temps et tombés d'eux-mêmes. Il se couche en rond sur le sol, ou se tient tout le jour sur la pointe des pieds, ou reste tantôt assis tantôt debout ; il se baigne trois fois par jour. En été, il s'expose aux cinq feux ; pendant la saison des pluies, il s'expose aux nuages ; en hiver, il a des vêtements humides : peu à peu il accroît sa pénitence.

En se baignant matin, midi et soir, il offre des libations d'eau aux pères et aux dieux ; il émacie son corps par des pénitences de plus en plus rudes. Ayant déposé en lui-même les feux sacrés (en avalant les cendres, etc., et par certaines formules), sans feu, sans logis, silencieux, vivant de fruits et de racines, sans

(1) C'est-à-dire une fois tous les deux jours, une fois tous les quatre jours.

effort pour ce qui plaît ou est utile, chaste, couchant sur le sol sans s'approprier quelque gîte, logeant au pied des arbres. Il reçoit les aumônes nécessaires à sa subsistance de brahmanes pénitents, ou de maîtres de maison de bonne caste demeurant dans les bois ; ou bien, de la forêt où il réside, il va chercher au village des aliments qu'il reçoit dans un cornet de feuilles, dans la main ou dans un tesson : il mange huit bouchées... Ou bien, méditatif, vivant d'air et d'eau, il va tout droit dans la direction du nord-est, jusqu'à ce que son corps tombe. S'étant défait de son corps par quelqu'une de ces méthodes des grands saints, il est magnifié dans le monde de Brahmâ, exempt de peine et de crainte.

Quand il a passé la troisième partie de la vie dans la forêt, renonçant aux attachements, il « erre » pendant la quatrième.

Celui qui a passé à travers les trois premiers stades d'ascétisme, qui a offert l'offrande et a vaincu les sens, qui se fatigue de faire l'aumône et l'offrande, et qui « part » (1), il est exalté après la mort. Libéré des trois dettes (2), il peut appliquer son esprit à la délivrance ; si, sans avoir payé les dettes, il recherche la délivrance, il va en bas (3). Ayant étudié le Veda suivant la règle, procréé des fils suivant la loi sacrée, sacrifié des sacrifices suivant ses moyens, il peut appliquer son esprit à la délivrance. Mais le brahmane qui aspire à la délivrance sans avoir étudié, procréé et sacrifié, il va en bas.

Ayant accompli le sacrifice sacré à Prajâpati, où tous ses biens servent de salaire aux prêtres (4), ayant déposé les feux en lui-même, le brahmane quit-

(1) C'est le terme qui désigne, dans le bouddhisme, l'entrée en religion.
(2) A l'égard des dieux, des pères et du Veda.
(3) C'est-à-dire en enfer.
(4) Voir ci-dessus, p. 52.

tera sa maison. Le récitateur des Upanishads qui abandonne sa maison, en promettant à tous les êtres de ne leur faire aucun mal, des mondes de lumière seront sa part. Car, comme il ne cause aucun mal aux êtres, aucun mal ne lui arrivera de nulle part quand il sera délivré de son corps. — Il quitte la maison riche en pureté ; silencieux, sans un regard pour les plaisirs passés, il erre seul, sans compagnon, visant le but : car il voit que le solitaire réussit ; il n'abandonne pas, il n'est pas abandonné. Sans feu, sans résidence, il entre au village pour sa nourriture ; indifférent, ferme, l'esprit concentré en Brahmâ. Un tesson, comme vase à aumônes, le pied d'un arbre comme logis, des haillons, la vie solitaire, l'indifférence en toute chose, ce sont les marques du délivré (1). Il ne souhaite pas de mourir ; il ne souhaite pas de vivre : il attend son heure, comme un serviteur ses gages. Son regard purifie sa marche (car il évite d'écraser les insectes) ; un linge, filtre, purifie son eau ; la vérité purifie sa parole, son cœur est pur. Il supporte les injures, il n'humilie personne, il n'a de malveillance pour personne à l'occasion de ce corps impur. Il ne s'irrite pas contre qui s'irrite ; injurié, il répond par une bonne parole... Il doit recueillir l'aumône une fois (par jour), et ne s'applique pas à avoir beaucoup... Quand la fumée de la cuisine cesse de s'élever, quand le pilon est en repos et les charbons éteints, quand les gens ont mangé et que la vaisselle est rangée, c'est alors que l'ascète va mendier. S'il ne reçoit rien, qu'il n'en soit pas attristé ; s'il reçoit, qu'il n'en soit pas réjoui... »

Un des problèmes les plus graves de l'histoire religieuse de l'Inde, un de ceux aussi qui sont

(1) A sa mort il sera délivré d'une nouvelle naissance ; il est virtuellement délivré dès qu'il a renoncé à tout désir d'ici-bas. (Comparer *Bouddhisme*.)

mal étudiés et difficiles à étudier, est celui des relations du brahmanisme et des multiples mouvements ascétiques, plus ou moins hérétiques, dont le jaïnisme et le bouddhisme (vers le vi[e] ou v[e] siècle avant notre ère) furent les plus marquants. On voit très bien que le brahmanisme met et doit mettre au premier rang le sacrifice et le « maître de maison », qui « soutient les autres ordres, novices, anachorètes et mendiants » ; mais on voit aussi comment la spéculation des Upanishads dépouille le sacrifice de son importance cosmique, morale, religieuse ; exalte la méditation ; arrive à ignorer les castes, à considérer tous les ascètes comme égaux ; se pénètre de la doctrine de la « non-nuisance » (*ahimsâ*), et fait du respect de la vie sous toutes ses formes un précepte cardinal. Il ne faut pas manger de viande (*mâmsa*), de peur que « il (*sa*) ne me (*mâm*) mange dans une autre vie ». Mais cependant la doctrine du « non-meurtre » est hostile au brahmanisme et à son rituel sanglant, de même que l'exaltation de la pénitence et de la chasteté va à détruire l'organisation familiale et sociale. Il y a beaucoup d'hérésie latente dans les Upanishads.

Le mendiant ou anachorète, « qui ne s'irrite pas contre ceux qui s'irritent », ne rappelle que de très loin le solitaire brahmanique de l'Épopée. Rien de plus orgueilleux et de plus vindicatif qu'un solitaire (*muni*). Les livres lui défendent de « maudire » : mais il viole sans cesse la règle de bonté, d'allure bien bouddhique en

effet. — C'est ainsi que Jaratkâru (1), s'étant marié comme ses ancêtres le lui avaient ordonné, s'endormit un jour reposant la tête sur le giron de sa femme. Or le jour tombait, et l'épouse, craignant que le pieux ascète laissât passer l'heure des prières du soir, se décida à le réveiller. Mal lui en prit : « Ne sais-tu pas », lui dit-il à peu près, « que le soleil ne peut se coucher aussi longtemps que je n'ai pas accompli les rites ?... » Et il la congédia.— Aussi bien elle portait l'enfant qui devait sauver de l'enfer les ancêtres de Jaratkâru : si on dit en sanscrit *putra* pour « fils », c'est parce qu'un fils sauve (*trâ*) les ancêtres de l'enfer *put* (inventé pour la circonstance). Les brahmanes n'ont jamais oublié cette étymologie.

Les ordres religieux que nous étudierons dans le troisième volume de cette série, Bouddhisme et Jaïnisme, sont surtout des groupements d'ascètes qui méconnaissent les grands principes qui rattachent les brahmanes à la vieille civilisation âryenne : le culte des morts, le sacrifice. Ils mettent en pratique, plus complètement que leurs devanciers brahmanisants, la doctrine des Upanishads.

En résumé, la vieille littérature sanscrite nous présente, dans ses diverses parties, divers aspects du brahmanisme : pour le saisir dans sa vérité complexe, il faut, croyons-nous, considérer comme essentiel le *dharma,* la règle

(1) Voir ci-dessus p. 83.

de vie, « une vie à la fois grave et aimable, et qui, malgré la multiplicité des cérémonies, est cependant utile et active, jamais morose ou ennemie de la joie du cœur » (1) ; les Brâhmanas sont les livres des professionnels du sacrifice ; les Upanishads (science du *brahman, brahmavidyâ*) mettent à l'arrière-plan, du moins dans certains cercles, la mythologie, le rit, la dévotion, le « devoir » (*dharma*), pour aboutir aux disciplines de l'extase et aux instituts monastiques; cependant elles purifient la morale et les rits, enrichissent la mythologie d'une exégèse monarchique, spiritualisent la dévotion. Le bouddhisme et la Bhagavadgîtâ (2) en découlent plus ou moins directement.

(1) Barth, *Religions*, p. 53.
(2) Voir le volume *Hindouisme* dans la présente série.

APPENDICE

Le Vedânta, ou doctrine des Upanishads,

d'après ÇAMKARA (1).

Librement traduit de P. DEUSSEN,
System des Vedânta, pages 487-514.

I. Introduction.

1. La pensée fondamentale du Vedânta est, d'après Çamkara, l'identité du *Brahman* et de l'âme. Le Brahman, principe éternel de toute existence, force qui crée, conserve et ramène en soi tous les mondes, est identique avec l'*âtman,* avec le « soi », avec ce que nous reconnaissons, par la connaissance exacte, comme étant notre propre moi, notre être intime et véritable. Cette âme de chacun de nous n'est pas un fragment ou une émanation du Brahman, mais, dans son intégralité absolue, l'Eternel, l'Indivisible. La théorie de l'identité s'exprime brièvement dans les formules védiques : *tat tvam*

(1) Voir ci-dessus, page 71 et note. — L'interprétation moniste de l'Ecriture par Çamkara mérite une étude spéciale, car elle constitue le système le plus cohérent et peut-être le plus répandu de philosophie indienne. C'est le chef-d'œuvre de la scolastique et de la mystique brahmanique. — Le chapitre qu'on va lire, purement descriptif, est sans doute ce que M. P. Deussen a écrit de mieux : il a sa place marquée dans toutes les histoires de la philosophie, et aucune version française n'en a été publiée.

asi, « tu es cela » et « *aham brahma asmi* », « je suis Brahman ».

2. Cette thèse est en contradiction avec l'expérience qui nous révèle, non pas l'unité affirmée par le Vedânta, mais une multiplicité (*nânâtva*), un développement (*prapañca*) de noms et de formes (*nâmarûpa* : impressions de l'ouïe et de la vue, impressions sensibles). Parmi ces formes est notre moi, qui nous apparaît comme étant un corps destiné à périr, puisqu'il est né.

3. Le dogme capital du Vedânta ne s'harmonise pas davantage avec le canon des lois du rituel védique. Sans doute le Veda enseigne la permanence d'un principe indépendant du corps ; mais il suppose l'existence d'une multiplicité d'âmes individuelles, distinctes du Brahman : les âmes, entraînées dans une transmigration sans fin, passent, après la destruction du corps, dans un corps nouveau. Les œuvres (*karman*) de chaque vie déterminent les conditions de la vie suivante.

4. Comme le canon de la loi védique, avec ses ordres et ses défenses, ses promesses et ses menaces, l'expérience, résultat des organes empiriques de connaissance (*pramâna*) (perception, déduction, etc.), repose sur une fausse connaissance, une illusion (*bhrânti*) qui s'appelle *Avidyâ,* c'est-à-dire « Ignorance », et dont les affirmations, telles les visions d'un songe, ne sont vraies que jusqu'au réveil. Considérée de plus près, cette ignorance réside dans l'impuissance où se trouve l'Atman, c'est-à-dire

l'âme en soi, de se distinguer des déterminations (*upâdhi)* qui l'enveloppent. Ces *upâdhis* sont le corps, les organes psychiques, les actes : seul le corps se dissout à la fin de la vie ; les autres « suffixes » accompagnent l'âme errante. — A l'Ignorance s'oppose la Science (*vidyâ*) qu'on appelle aussi « connaissance exacte » : par elle, l'Atman se distingue de ses déterminations adventices ; il reconnaît que toutes les déterminations ont leur raison d'être dans l'ignorance, qu'elles sont pure illusion (*mâyâ*), pure imagination (*abhimâna*); il sait qu'il est lui-même identique au Brahman, unique et suprême réalité qui contient tout en soi.

5. La connaissance exacte (*samyagdarçana* : vue parfaite et complète) ne peut être, ni produite par les moyens empiriques de connaissance, ni ordonnée comme un devoir par les lois du canon védique : les uns et les autres ont racine dans l'Ignorance et ne fournissent pas le moyen de la franchir. L'unique source de la science est la révélation, la *Çruti* (de çru, « entendre » : mot que nous traduisons inexactement par Écriture), c'est-à-dire le Veda ; mais non pas les livres consacrés à l'œuvre (*karmakânda*, section pratique). A côté de ceux-ci (hymnes et explications liturgiques), il y a des traités, nommés *Upanishads,* dispersés çà et là dans le Veda, et qui forment notamment les derniers chapitres des diverses collections : leur ensemble constitue le *jñânakânda* (section spéculative). Le Veda tout entier, sans distinc-

tion, est d'origine divine : il a été « exhalé » par Brahman, et « aperçu » par les rédacteurs humains (*rishis*). Le monde et les dieux passeront, mais le Veda est éternel : il survit aux destructions successives de l'univers et demeure dans l'esprit du Brahman. Au commencement de chaque période cosmique, les dieux, les hommes, les bêtes, etc., sont créés par le Brahman d'après les mots du Veda, types éternels et premiers des choses. Ensuite, le Veda est révélé aux créatures par une expiration divine : la section pratique enseigne les moyens propres à réaliser le « bonheur » (*abhyudaya*) ; la section spéculative est la source de la « connaissance exacte » et, par conséquent, de la félicité suprême (*nihçreyasa*), c'est-à-dire, de la « délivrance ». — La connaissance exacte ne peut être acquise ni par la réflexion philosophique, ni par l'étude de la tradition (*smrti*, c'est-à-dire les Sutras védiques, Manu, le Mahâbhârata, etc.) : sources indirectes et secondaires de la vérité. Appliquées au Veda, elles éclairent et complètent la révélation.

II. Théologie.

6. La fin de l'homme est la délivrance (*moksha*), c'est-à-dire la cessation de la migration de l'âme. La délivrance est réalisée quand on reconnaît son moi propre (*âtman*) pour identique au moi suprême (*parama-âtman*), c'est-à-dire au *Brahman*. Toute la science se résume dans la connaissance de l'*âtman* ou du *Brahman :* ces deux concepts, en effet, ne sont pas distincts. — Il y a deux sciences du Brahman : la science supérieure (*parâ vidyâ*) qui réalise la délivrance par la connaissance du Brahman ; et la science inférieure (*aparâ vidyâ*) qui a pour but, non la connaissance, mais l'adoration (*upâsanâ*) du Brahman, et qui, suivant le degré où on la pratique, porte pour fruit la réussite de l'œuvre rituelle (*karma-samriddhi*), le bonheur (*abhyudaya*, bonheur céleste, bonheur en une vie prochaine), ou la *kramamukti*, c'est-à-dire la délivrance graduelle. — L'objet de la science supérieure est le Brahman supérieur (*param brahma*) ; l'objet de la science inférieure est le Brahman inférieur (*aparam brahma*).

7. L'Écriture (d'après Çamkara, il s'entend) distingue en effet deux formes du Brahman : le Brahman supérieur, sans attribut ; le Brahman inférieur et déterminé. Quand elle envisage

le premier, elle enseigne que le Brahman est sans attribut (*guna*), sans différence (*viçesha*), sans forme (*âkâra*), sans détermination adventice (*upâdhi*) ; quand elle envisage le second, elle entoure le Brahman, objet d'adoration, d'attributs, de différences, de formes et de déterminations multiples.

8. Un seul et même objet ne peut pas être doué d'attributs et sans attribut, informé et sans forme : en soi le Brahman est sans attribut, et c'est l'Ignorance qui le caractérise au moyen des *upâdhis,* et en fait un objet d'adoration. Nous attribuons des qualités au Brahman : c'est une erreur comme c'est une erreur d'attribuer au cristal la couleur rouge de l'objet sur lequel il repose. La pureté du cristal n'est pas modifiée ; de même la nature du Brahman n'est pas altérée par les déterminations dont l'Ignorance le caractérise.

9. Le Brahman supérieur n'est ni massif, ni atome, ni court, ni long ; on ne peut l'entendre, ni le sentir ; il n'a pas de forme, il ne passe pas. Il n'est ni comme ceci, ni comme cela (*neti, neti*=pas ainsi, pas ainsi): aucune forme, aucune représentation ne correspond à sa nature. Il est donc « différent de ce que nous connaissons et de ce que nous ne connaissons pas ». « Les mots et les pensées tournent autour de lui sans le trouver », et le sage Bâhva, interrogé sur sa nature, ne répondait que par le silence.

10. La seule chose qu'on puisse dire du Brahman, c'est qu'il n'est pas n'existant pas. Dans ce sens, on le définit » ce qui est » (*sat*) ; toute-

fois, à considérer du point de vue empirique le concept décrit plus haut, le Brahman est plutôt « ce qui n'est pas. » L'Écriture détermine davantage la nature du Brahman en affirmant qu'il est complètement Intelligence (*caitanya*), tel un morceau de sel est saveur salée en toutes ses parties. En parlant ainsi elle n'attribue pas au Brahman deux caractères (une multiplicité), car la nature de l'Être est intelligence et l'intelligence réside dans l'Être (1). La joie (*ânanda*) est parfois nommée comme un caractère du Brahman sans attribut, mais elle n'est pas mentionnée quand l'auteur discute la nature de l'Être ; sans doute parce qu'elle est une qualité purement négative : on considère la joie comme étant « l'absence de douleur ». Au seul Brahman convient cet attribut, car tout ce qui est distingué de lui n'est que souffrance (2).

11. Le Brahman sans attribut, étant le moi intime de toute chose (*antarâtman*), est inconnaissable : il est, dans tout acte de connaissance, le « sujet » ou « témoin » ; il ne peut par conséquent jamais devenir objet (3) ; pour la même raison, son existence est la plus certaine de toutes et personne ne peut le nier. — Le sage l'aperçoit lorsqu'il pratique le *samrâdhana* (pleine satisfaction), lorsque les sens sont soustraits à toute influence externe et

(1) Comp. Plotin, v. 1, 4.

(2) Dans le Vedânta postérieur les trois attributs de l'être, de l'intelligence et de la joie sont exprimés dans le nom composé *Sac-cid-ânanda*, qui se dit du Brahman.

(3) « Nous ne pouvons penser ce par quoi nous pensons » (Herbert Spencer). Kern a insisté sur l'importance de cette thèse dans la philosophie indienne.

concentrés vers le dedans. Etre conscient de son identité avec le Brahman sans attribut, être persuadé du néant de la multiplicité des noms et des formes, c'est la délivrance.

12. Si on attribue au Brahman supérieur des déterminations pures (*viçuddha*) ou ultimes (*niratiçaya*), on en fait le Brahman inférieur : c'est de ce dernier qu'il s'agit, (d'après Çamkara), quand l'Écriture parle de caractères, attributs, formes ou distinctions à propos du Brahman. Comme tel, l'Être suprême est objet d'adoration (*upâsanâ*) et le fruit de cette adoration, semblable à celui des œuvres parmi lesquelles il faut la ranger, consiste, non pas dans la délivrance, mais dans un bonheur nécessairement enfermé dans le cercle des renaissances. Toutefois, par l'adoration du Brahman inférieur, l'homme obtient après la mort la souveraineté céleste (*aiçvarya*), et, de là, s'élève par une délivrance graduelle jusqu'à la connaissance exacte, jusqu'à la délivrance absolue. Mais la délivrance ne peut en aucun cas procéder de l'adoration, car celui qui attribue un caractère quelconque au Brahman n'a pas répudié l'ignorance. La nature du Brahman n'est pas altérée par les caractères qu'on lui attribue faussement : le cristal n'est pas modifié par la couleur rouge, ni le soleil par les reflets du soleil mobiles dans l'eau, ni la nature de l'espace par les corps qui brûlent ou qui se meuvent dans l'espace. — On peut ranger en trois groupes les nombreuses représentations que l'Écriture nous fournit du Brahman : elles nous le font

apparaître comme principe panthéistique (âme du monde), comme principe psychologique (âme individuelle), comme principe divin (dieu personnel).

13. Les passages les plus importants du premier groupe sont ceux où le Brahman est représenté comme « actionnant toute action, désirant tout désir, sentant tout, goûtant tout; comme le principe de toute activité et de toute perception sensible. Il contient tout en lui, silencieux, non soucieux de quoi que ce soit ». La lune et le soleil sont ses yeux, les régions du ciel ses oreilles, le vent son souffle. Il est source de toute lumière; il est la lumière du ciel et du cœur, l'éther d'où sortent les êtres et qui sépare les noms et les formes, la vie d'où les existences jaillissent et où retournent les mondes. Il est le conducteur du dedans et le principe de l'ordre du monde. Il est le pont qui tient écartés les mondes et empêche qu'ils s'ébranlent. C'est lui qui sépare le soleil et la lune, le ciel et la terre, les minutes, les heures, les années et les jours. Le Brahman enfin est le destructeur de l'univers, il engloutit toute chose créée.

14. Au Brahman, âme du monde, l'Écriture oppose souvent le Brahman, principe psychique : comme tel, l'Être demeure dans la citadelle du corps, dans le lotus du cœur. Il est nain, grand comme la main, haut comme le pouce, plus petit qu'un grain de millet, grand comme la pointe d'une aiguille. Il est le principe de vie, le témoin, l'homme qui apparaît dans la pupille de l'œil, etc.

15. Le Brahman déterminé trouve son expression la plus haute dans le type d'*Içvara* (Seigneur, Dieu) : cette conception, rare dans les Upanishads, s'y trouve médiocrement développée ; mais elle joue un rôle important dans le système de Çamkara. Le *samsâra,* ou tourbillon des existences, se déroule par le consentement d'*Içvara ;* la connaissance libératrice est accordée par sa grâce. Il détermine les actions et les souffrances de l'âme, en ce sens qu'il tient compte des œuvres de la vie précédente et fixe le destin d'une vie nouvelle : de même les plantes sont produites par la semence sous l'action de la pluie. Çamkara d'ailleurs déclare expressément que cette personnification du Brahman comme *Içvara,* comme maître du monde, n'a de valeur qu'au point de vue de l'ignorance.

III. Cosmologie.

16. Il y a, nous l'avons vu, deux sciences : en théologie comme en eschatologie, on distingue la science supérieure et la science inférieure. A cette dualité correspondent, dans le domaine de la cosmologie et de la psychologie, deux points de vue : le point de vue empirique (*vyavahâra-avasthâ*) [d'après lequel les mondes sont créés par Brahman, et les âmes, enveloppés de « suffixes » et partant individuelles, soumises aux lois de la transmigration] et le point de vue métaphysique (*paramârtha-avasthâ*), ou « de la réalité suprême » [d'après lequel l'âme est identique au Brahman : la multiplicité n'existe pas; on ne peut parler, ni de la création, ni de l'existence du monde, ni de la transmigration d'âmes individuelles]. Au préjudice de la clarté, cette opposition des deux points de vue est parfois oubliée par Çamkara dans l'exposé de la cosmologie et de la psychologie. — La création du monde est longuement décrite et d'une manière réalistique ; cependant les réserves sont formelles : l'Écriture, en exposant la théorie de la création, aurait pour but unique d'enseigner que le monde est Brahman ; et, afin de confirmer cette manière de voir, l'auteur ramène le concept de causalité à celui d'identité. — Dans la psychologie, la doctrine méta-

physique de l'identité est au premier plan : elle est défendue contre un adversaire qui se place le plus souvent au point de vue empirique et défend les thèses que nous retrouverons énoncées comme postulats de l'eschatologie inférieure.

17. Notre auteur distingue en théologie et en eschatologie, deux sciences : la science supérieure, la science inférieure ; en cosmologie et en psychologie, deux points de vue : celui de la réalité suprême et celui de l'expérience. Il va sans dire que les diverses théories correspondant aux deux sciences et aux deux points de vue, sont symétriques : les doctrines de la science inférieure complètent les doctrines de la psychologie expérimentale, et, provisoirement vraies, constituent la base de toute religion : elles seront de la sorte utiles à ceux qui ne comprennent pas la théorie de l'identité.

Seul le Brahman inférieur peut être regardé comme « créateur », car, pour créer, il faut (l'auteur le répète souvent) multiplicité de forces, et la multiplicité ne peut être attribuée au Brahman absolu. — Un passage formel de l'Écriture, cité plus haut, reconnaît dans le créateur « celui qui actionne toute action, qui désire tout désir, qui sent et qui goûte toute sensation ».

18. D'après les Upanishads, Brahman pénètre dans le monde au moyen des âmes individuelles. Çamkara, ici, oppose l'identité du Brahman et de l'âme, thèse métaphysique, la création du monde sensible, dogme empirique.

La science supérieure affirme l'identité du Brahman et de l'âme; elle nie la création, l'existence et la suppression du monde. Dans la doctrine empirique, il n'est pas question de l'identité : le monde est créé; l'âme individuelle, enveloppée des organes qui l'individualisent, transmigre depuis l'éternité, passant d'un corps dans un autre : transmigration qui n'aura pas de fin. — Le dogme de la création est d'ailleurs perfectionné : périodiquement les mondes jaillissent de Brahman et retournent en lui ; lorsque le monde est résolu en Brahman, les âmes, comme les éléments, résident potentiellement en lui, telles des semences, et sortiront de lui, non modifiées, lors d'une nouvelle création. On voit que le sens primitif de la doctrine de la création est complètement abandonné : l'idée seule demeure dans le système parce que le Veda la contient, mais, en soi, cette idée est étrangère au système, lequel réclame logiquement, non pas la thèse de la création, mais l'affirmation de l'existence éternelle du monde. La théorie des créations périodiques concilie l'Écriture et les besoins de la doctrine : de fait, le monde continue, malgré des interruptions périodiques, son existence éternelle ; existence nécessitée, ainsi que nous le verrons, par une loi morale absolue.

19. La thèse fondamentale de la cosmologie et de la psychologie empiriques, c'est l'éternité du *samsâra* (transmigration des âmes). Depuis toujours, il existe une multiplicité d'âmes individuelles, distinctes du Brahman, spécialisées,

individualisées par les *upâdhis*. Ce mot désigne l'ensemble des caractères qui informent l'âme immuable : à savoir, outre les œuvres, les organes psychiques, le corps subtil qui porte les organes, et, dans un sens plus large, le corps grossier et les choses extérieures. Le corps grossier seul périt à la mort ; le corps subtil, depuis toute éternité, enveloppe l'âme comme fait un vêtement. L'âme errante emporte aussi avec elle les œuvres (rituelles et morales), accomplies au cours de l'existence terrestre, et ce sont les œuvres qui empêchent l'évolution de s'arrêter dans un état d'équilibre : tout acte, en effet, bon ou mauvais, réclame une rétribution, laquelle doit être subie non seulement dans cette vie, mais encore pendant une vie prochaine. Or, la vie n'est pas possible sans action ; donc toute existence sera suivie d'une autre existence, inévitable expiation de l'acte. Les œuvres excellentes nécessitent une renaissance dans le monde des dieux, les œuvres très mauvaises entraînent l'âme dans un corps de bête ou de plante. Durant les périodes de vie végétative aucune œuvre n'est accomplie qui puisse souiller l'âme, mais la loi de la transmigration n'est pas pour cela interrompue : car l'expiation d'œuvres très bonnes ou très mauvaises ne peut être terminée qu'au cours de plusieurs vies successives. L'évolution est donc sans commencement ; elle sera sans fin, si la semence des œuvres n'est pas brûlée par la science.

20. Le développement des formes sensibles

n'est autre chose que le fruit des œuvres assumé par l'âme. Le monde, d'après une formule fréquemment répétée, est « le fruit de l'œuvre pour l'agent ». Il est « l'objet de la jouissance », tandis que l'âme est « le sujet de la jouissance », parce qu'elle est « l'agent ». Toutes les actions, toutes les jouissances de l'agent pendant la vie actuelle, sont nécessairement et strictement déterminées par son activité au cours de précédentes existences. L'intermédiaire entre l'œuvre et le fruit, (qui comporte à la fois la jouissance et l'œuvre de la vie nouvelle), est un intermédiaire « invisible », c'est-à-dire la force même de l'action. Ou, d'après une théorie de valeur empirique, cet intermédiaire est le dieu personnel (*Içvara*), lequel fixe les actions et l'état de l'être renaissant, en conformité exacte avec les actions antérieures. — La nécessité morale qui détermine les renaissances détermine aussi une nouvelle manifestation du monde qui vient de s'engloutir dans le Brahman : même absorbées, les âmes restent enveloppées de l'influence de leurs œuvres. Pour l'expiation de ces œuvres une nouvelle création sera nécessaire. Il y aura « épanchement », « émanation » des éléments matériels et des âmes provisoirement concentrés. — Et voici dans quel ordre a lieu cette apparition des choses. Le Brahman émet d'abord « l'éther », l'espace qui traverse toute chose, conçu comme une matière infiniment subtile ; de l'éther sort le vent, de celui-ci le feu ; le feu donne naissance à l'eau et l'eau à la terre. La

faculté productrice de chacun des termes de cette série ne réside pas dans l'élément en soi : elle est toute dans le Brahman, successivement manifesté comme éther, vent, feu, etc. Dans un ordre inverse s'accomplira, à la fin du monde, la réabsorption.

22. Quand le Brahman a créé les éléments, il y pénètre au moyen des âmes individuelles : telle est la doctrine des Upanishads. Dans notre système, les âmes errantes qui résident en « puissance » dans le Brahman, s'éveillent du « grand profond sommeil » où elles étaient plongées ; elles prennent possession, en conformité avec leurs actes anciens, d'une existence divine, humaine, animale ou végétale.—Voici comment la chose se passe : les semences d'éléments que l'âme avait entraînées avec elle et qui constituent le corps subtil, s'adjoignent dans le sein maternel des particules de même nature, empruntées aux éléments grossiers. Ainsi naît le corps grossier, en même temps que s'épanouissent les organes psychiques (souffle vital, intellect, organes des sens) qui étaient concentrés, enroulés depuis la mort. La mort est la séparation de l'âme (qui reste entourée de son enveloppe) et du corps : celui-ci est détruit, l'âme s'échappe. La durée de la vie n'est pas arbitraire : elle est déterminée par la quantité des œuvres à expier, de même la condition de la vie est déterminée par leur qualité — Nous avons parlé des œuvres qui exigent une expiation prolongée pendant plusieurs existences : ceci explique que la transmigration se

continue malgre les vies végétatives, interruptrices de l'action. (Comme les incarnations ont pour but le châtiment ou la récompense, notre auteur est logique en attribuant aux plantes la sensibilité.) — Tandis que la vie des plantes, des hommes et des bêtes, est relativement courte, il en est autrement de la vie des êtres célestes : les dieux sont « immortels » en ce sens qu'ils vivent jusqu'à la destruction périodique du monde ; ils retombent alors dans le cercle de la transmigration, et il se peut qu'au renouveau des existences leurs postes soient occupés par d'autres âmes.

23. Un vase d'argile n'est en réalité qu'argile, et la transformation de l'argile en vase « repose uniquement sur les mots » : ce que nous nommons vase n'existe pas en tant que vase (comp. Parménide τῷ πάντ᾽ ὄνομ᾽ ἐστίν, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ᾽αληθῆ). De même tout cet univers n'est que le Brahman, et n'a, en dehors du Brahman, aucune réalité : « Il n'y a rien qui soit distinct du Brahman » (Upanishads). Mais notre système va plus loin que les Upanishads : le développement total des noms et des formes, l'ensemble des apparences multiples, considéré au point de vue de la réalité suprême, est le « produit de l'ignorance ». Imposées (à l'âme) par l'ignorance, assumées (par l'âme), ces apparences s'épanouissent sous l'action de la fausse connaissance ; elles ne sont qu'une pure illusion, bientôt détruite par la vraie connaissance.

De même, l'illusion qui nous fait prendre une

corde pour un serpent, un tronc d'arbre pour un homme, un mirage pour un lac, est détruite par une considération plus attentive. Le monde tout entier n'est qu'une « apparition magique » que le Brahman, comme un magicien, fait sortir de lui-même, et qui le laisse inaltéré, immodifiable ; ou, à considérer cette image d'une autre manière, le Brahman est manifesté contradictoirement à sa nature propre par l'action de l'ignorance, — tel le magicien, dans l'apparition magique, se manifeste un moment sous une forme qui n'est pas la sienne : c'est dans ce sens que le Brahman cause et réabsorbe le monde. Les multiples activités qui s'exercent pendant l'existence du monde, les multiples potentialités qui se reposent dans le Brahman avant la création, n'ont de fondement que dans l'ignorance ou fausse connaissance. — Toute investigation sur la nature de cette « ignorance » ou « fausse connaissance » est nécessairement superflue. D'où provient cette ignorance qui nous est innée ? Nous ne le savons pas. La réponse la plus heureuse, celle qui va le plus au fond des choses, est la réponse que fournit la comparaison, souvent employée, de l'homme atteint d'ophtalmie et qui aperçoit deux objets alors qu'une seule image frappe ses yeux. — D'ailleurs le néant du monde est seulement relatif: de la multiplicité des apparences, on ne peut pas dire qu'elles soient le Brahman (*tat*), on ne peut pas dire qu'elles soient distinctes de lui. Les apparences sont comme les visions d'un rêve : vraies tant que le rêve se prolonge et

fausses à l'heure du réveil. — Cet idéalisme, que nous voyons poindre dans les Upanishads, le Vedânta cherche à le concilier avec la théorie de la création. On soutient que « création » signifie « identité du monde et du Brahman ». Le monde est l'effet, le Brahman la cause ; cause et effet sont identiques, — thèse dont l'argument principal est la permanence de la substance sous les accidents variables.

IV. Psychologie.

24. Les noms et les formes qui constituent le monde sont pleinement illusoires ; mais il est une chose dont l'existence est certaine, à savoir notre âme, notre propre moi (*âtman*). On ne peut prouver l'existence du moi, car le moi est le fondement de toute preuve ; on ne peut la nier, car on l'affirme par le fait même qu'on la met en doute. — Quelle est la nature de l'âme, du moi, fondement unique de toute certitude ? Quels sont ses rapports avec le Brahman, être suprême qui contient tout être en soi ?

25. L'âme ne peut être différente et distincte du Brahman, car rien n'existe en dehors du Brahman ; elle n'est pas une modification du Brahman, car le Brahman est immuable ; elle n'est pas un fragment du Brahman, car le Brahman n'a point de parties. Une seule hypothèse est possible : l'âme est identique au Brahman ; chacun de nous est, dans son intégralité absolue, le Brahman indivisible, immodifiable, universel.

26. D'où il s'ensuit que tout ce qui a été dit du Brahman sans attribut, est vrai de l'âme. Celle-ci, de sa nature propre, est pure intellectualité, et on peut lui attribuer les caractères négatifs dont le but est d'écarter du Brahman

toute détermination particulière. L'âme est donc, ainsi que le Brahman, omniprésente (c'est-à-dire en dehors de l'espace), omnisciente et toute-puissante, incapable d'action comme de jouissance.

27. Telle est la vraie nature de l'âme ; si elle nous apparaît différente, c'est par le fait d'attributs illusoires et créés par l'ignorance. Ces attributs (*upâdhi*) sont ceux qui déterminent et conditionnent toute existence individuelle : c'est à cause d'eux, 1° que l'âme, durant la transmigration, n'est pas omniprésente, mais réside dans le cœur, enfermée dans l'intellect (*manas*) ; 2° qu'elle n'est pas omnisciente et toute-puissante : sa force et sa science demeurent latentes ; telles la lumière et la chaleur du feu dissimulées dans le bois ; 3° qu'elle apparaît comme capable d'action et de jouissance : comme telle, l'âme est enfermée dans la transmigration, car l'expiation de l'œuvre ne peut être que jouissance et œuvre nouvelle, et, de la sorte, la série continue des actes se déroule à l'infini.

28. Cette éternelle transmigration a pour cause l'ignorance. Aveuglée par ses « suffixes », l'âme ne connaît pas sa nature. Quels sont ces « suffixes » qui transforment le Brahman immuable en âmes individuelles, agissantes et souffrantes ? Ce sont, outre les apparences sensibles et les relations avec le monde extérieur (parmi lesquels le corps grossier), 1° l'intellect et les organes des sens, 2° le souffle, 3° le corps subtil. A cet appareil psy-

chique, non sujet à transformation, et qui est, de toute éternité et jusqu'à la délivrance, le vêtement de l'âme, il faut ajouter, 4° un élément variable, que nous appellerons la détermination morale.

29. Tandis que le corps grossier périt à la mort avec ses organes, les yeux, les oreilles, les mains, les pieds, etc., les fonctions de ces organes, qu'il faut regarder comme des entités distinctes, persistent et demeurent unies à l'âme. Ce sont les *indriyas* (sens, énergies), que l'âme, à la naissance, fait sortir d'elle-même, et qu'elle ramène en soi à la destruction du corps, comme un insecte ses antennes. Des *indriyas* dépend l'activité de la vie consciente, activité double, celle de la connaissance, celle du mouvement. L'âme possède cinq organes de connaissance, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher ; et cinq organes d'action : prendre, marcher, parler, engendrer, évacuer. Ces dix sens, qu'on désigne ordinairement par le nom des organes correspondants du corps grossier, sont gouvernés par un organe central, l'intellect (*manas*) qui, d'une part, élabore des images avec les données fournies par les instruments de connaissance, et, d'autre part, transforme en actes et en mouvements les volitions. Le *manas* représente dans la psychologie du Vedânta ce que nous entendons par intelligence et volonté consciente. — Tandis que les *indriyas* occupent le corps dans toute son étendue, le *manas*, « grand comme une pointe d'aiguille », séjourne dans le cœur, et c'est dans

le *manas* que séjourne l'âme, le remplissant tout entier, intimement unie à lui. Liée aux organes par l'ignorance, l'âme apparaît comme actrice, comme passive : mais, de sa nature propre, elle s'oppose aux organes, « témoin » de leur activité à laquelle elle ne prend point part. Bien que plongée dans le monde sensible, elle reste inaltérée, sans contact avec lui.

30. L'âme est, semble-t-il, moins intimement unie avec le *mukhyaprâna*. Ce mot signifie dans les Upanishads « souffle dans la bouche » ; il prend dans notre système le sens de « souffle vital ».

Le *manas* et les *indriyas* sont les fonctions de la connaissance et de l'action considérées comme des entités ; de même, le *mukhyaprâna* (duquel dépend l'exercice de ces fonctions) est une hypostase de la vie empirique. Le souffle vital se compose de cinq souffles distincts : le *prâna* (expiration), l'*apâna* (inspiration), le *vyâna* (entretient la vie quand la respiration est momentanément interrompue), le *samâna* (principe de la digestion);—les quatre premiers souffles conservent la vie ; — le cinquième (*udâna*) en accomplit la destruction : c'est lui qui conduit l'âme au dehors en l'entraînant par une des 101 principales artères. L'intellect, les sens et le souffle vital, accompagneront l'âme : forces qui pendant la vie régissent les organes du corps, ces principes seront les semences d'où sortiront, lors d'une existence nouvelle, les organes du corps grossier.

31. En même temps que les *indriyas*, semen-

ces des organes du corps grossier, l'âme emporte avec elle le « corps subtil », composé de parties subtiles des éléments, lesquelles seront les germes d'un nouveau corps grossier. — Le corps subtil est matériel mais transparent : aussi ne peut-on l'apercevoir au moment de son exode. C'est à lui qu'appartient la chaleur animale : si le cadavre est froid, c'est parce que le corps subtil, enveloppant l'âme et les organes, a abandonné le corps grossier.

32. Nous avons parlé de la « détermination morale », « suffixe » variable, qui ne se sépare pas de l'organisme psychique et de l'âme, son support. Elle est constituée par l'accumulation des œuvres accomplies pendant la vie ; elle s'oppose au corps subtil, entité (substrat) physique (*bhûta-âçraya*), étant l'entité morale (*karma-âçraya*) qui détermine d'une manière exacte les joies, les souffrances et les actions de la vie suivante.

33. L'âme, durant la transmigration, traverse quatre états distincts, la veille, le rêve, le sommeil profond et la mort. Pendant la veille, l'âme, — qui séjourne dans le cœur unie à l'intellect, — par l'intermédiaire de l'intellect et des sens, met en mouvement le corps tout entier pour l'action et la connaissance. Pendant le rêve, les sens entrent en repos, mais l'intellect demeure actif : l'âme aperçoit alors les rêves formés par les « impressions » de la veille. Pendant le sommeil profond, l'âme et l'intellect se séparent : l'intellect et les sens, inactifs, se retirent dans les artères ou dans le péricarde,

et de là, dans le souffle vital toujours en activité ; tandis que l'âme, entièrement débarrassée des « suffixes » s'unit au Brahman dans l'éther du cœur. — N'oublions pas que l'âme, débarrassée des « suffixes », n'est autre chose que le Brahman : l'expression, « s'unir au Brahman » est synonyme de celle-ci : « se débarrasser des suffixes ». Au sortir de cette identification passagère avec le Brahman, l'âme se retrouve au réveil enveloppée de toutes les déterminations qui l'individualisent.

V. Transmigration.

34. A la mort, les sens se concentrent dans l'intellect, l'intellect dans le souffle vital, et celui-ci dans l'âme caractérisée par la détermination morale. L'âme s'enveloppe dans le corps subtil. Quand tous ces éléments sont fixés dans le cœur, le sommet du cœur s'illumine pour éclairer le chemin, et le souffle nommé *udâna* guide vers le dehors l'âme entourée de ses *upâdhis*. C'est par l'artère de la tête que s'échappe l'âme de ceux qui possèdent la science (inférieure). L'âme des ignorants est conduite par une des cent autres artères principales. (Nous verrons plus loin le sort de celui qui connaît la science supérieure.) — Ici les routes divergent : l'ignorant, si ses actions furent bonnes, prend le « chemin des Pères ». Le savant prend le « chemin des Dieux ». Le méchant, qui n'a ni science ni bonnes actions, est exclu de ces deux routes.

35. Le chemin des Pères conduit l'âme dans la lune, où elle jouira du fruit de ses bonnes œuvres. Les stations du chemin sont les suivantes : 1° la fumée ; 2° la nuit ; 3° la quinzaine décroissante (de la lune) ; 4° le semestre où les jours diminuent ; 5° le monde des Pères ; 6° l'éther ; 7° la lune. Dans le monde lunaire, séjour lumineux, les âmes jouissent du com-

merce des dieux, récompense de leurs œuvres, jusqu'au moment où ces œuvres sont épuisées. Mais une partie seulement de l'œuvre est équilibrée par cette récompense ; l'autre constitue « un reste » qui trouve sa rétribution dans une existence nouvelle. — (L'auteur ne nous apprend pas à distinguer les œuvres qui réclament la rémunération lunaire et celles qui nécessitent la renaissance terrestre.)

Quand le moment est venu, l'âme redescend vers la terre, et les stations du retour sont successivement : 1° l'éther ; 2° le vent ; 3° la fumée ; 4° les nuages ; 5° la pluie ; 6° les plantes ; 7° la semence ; 8° le sein de la femme. Dans chacune de ces stations, l'âme demeure comme un hôte, distincte des éléments et des âmes qu'elle traverse. Parvenue dans une matrice déterminée par les œuvres accomplies, elle recommence une nouvelle vie.

36. Aux méchants, le chemin du monde lunaire est interdit ; leur sort n'est pas clairement expliqué dans les Upanishads, et Çamkara parle en même temps et des sept enfers de Yama, et d'un « troisième lieu » où les âmes renaîtraient dans le corps d'animaux inférieurs. Toutefois, parmi les êtres qui descendent de la lune, l'école distingue les bons destinés à revivre dans une des trois castes supérieures, les mauvais destinés à être des « sans-castes » ou des bêtes.

37. Des hommes aux actions pieuses et qui pratiquent l'ancien sacrifice védique (§ 35), il faut distinguer ceux qui s'attachent à la doc-

trine du Brahman, sans atteindre cependant à la théorie de l'identité, à la vue exacte. Ils ne reconnaissent pas le Brahman pour identique à l'âme, ils le distinguent du moi, ils le considèrent comme étant Dieu, et comme tel, ils l'adorent. Les possesseurs de cette science imparfaite, adorateurs du Brahman inférieur et déterminé, montent après la mort dans le chemin des dieux *(devayâna)* et s'approchent du Brahman qu'ils ont connu. Les stations de ce chemin sont énumérées dans divers passages védiques dont Çamkara fait un tout.

Les âmes des savants de science inférieure traverseraient les régions suivantes : 1° la flamme [=Agniloka, monde du feu] ; 2° le jour ; 3° la quinzaine croissante de la lune ; 4° le semestre pendant lequel les jours grandissent ; 5° l'année ; [6° le monde des Dieux ; 7° le monde du Vent] ; 8° le Soleil ; 9° la Lune ; 10° l'Eclair. — Ces « stations » ne sont ni des signes pour la route, ni des lieux de jouissance : ce sont des guides dont l'âme a besoin, car ses organes propres, concentrés, enroulés, ne peuvent lui servir. — Jusqu'ici, les conducteurs sont des êtres divins, anthropomorphes, mais quand l'âme a pénétré dans l'Éclair, elle est reçue par « un mâle qui n'est pas semblable à un être humain, » et conduite par lui dans le Brahman [traversant d'abord : 11° le monde de Varuna ; 12° le monde d'Indra, 13° le monde de Prajâpati]. Dans le monde de Brahman, où elle parvient enfin, l'âme jouit de l'*aiçvarya* (du mot *îçvara,* seigneur), « souveraineté », c'est-

à-dire de la toute-puissance divine (limitée en certains points) et de la satisfaction de tous les désirs. L'organe de la jouissance est l'intellect ; on doute si l'âme, dans cet état bienheureux, se sert des sens qui l'ont accompagnée. Parmi ses facultés merveilleuses, il faut citer le pouvoir qu'elle a d'animer plusieurs corps, entre lesquels elle se partage en partageant ses « suffixes ». Bien que cette « souveraineté » des âmes entrées dans le Brahman inférieur doive avoir un terme et se prolonge seulement jusqu'à la destruction du monde, l'Écriture enseigne cependant que « pour ces âmes, il n'est point de retour ». — Nous devons supposer que les âmes, pendant leur séjour dans le monde du Brahman, prennent possession de la science suprême et, par là, s'absorbent dans « l'éternel et complet *nirvâna* ». Ce processus s'appelle *kramamukti,* « délivrance par la marche », parce qu'elle suppose mouvement, entrée, ou « délivrance graduelle », parce que la souveraineté céleste en forme le degré intermédiaire. A cette délivrance s'oppose la délivrance immédiate de « celui qui sait », délivrance réalisée dès cette vie (1).

(1) En fait, Çamkara complète et altère ici ses sources.

VI. La Délivrance.

Comment se délivrer des « liens » de l'existence? Au moyen des œuvres? Non, assurément; car les œuvres, bonnes ou mauvaises, réclament une rétribution et nécessitent une nouvelle existence. Au moyen d'une purification? Non, car purification suppose modification, et l'*âtman,* qu'il faut délivrer, est immodifiable. Si la délivrance ne peut être réalisée ni par une transformation quelconque, ni par la pratique, elle ne peut consister que dans la connaissance d'un fait, d'un état déjà réalisé mais actuellement caché par l'ignorance: « De la connaissance procède la délivrance. » — Quand on connaît que l'âme est le Brahman, la délivrance, par le fait même, est accomplie. L'Écriture enseigne: « Tu es le Brahman » et non pas: « Tu seras le Brahman ».

39 L'*âtman,* dont la connaissance constitue la délivrance, n'est rien autre que le sujet même de la connaissance. Par conséquent, il est inconnaissable: « Tu ne peux pas voir celui qui voit la vue. » On ne peut pas le considérer et le chercher; on ne peut pas, à son gré, parvenir à le connaître, et l'étude de l'Écriture, à proprement parler, ne sert qu'à écarter les obstacles qui nous empêchent de l'apercevoir. Quand l'*âtman* est connu, cela provient de ce

qu'il se montre lui-même : l'apparition de l'objet étant la source de toute connaissance. — Dans la science inférieure, qui se représente l'*âtman* comme un objet extérieur et qui l'adore sous la forme d'un dieu personnel, la science est une grâce de Dieu. En ce qui regarde la doctrine supérieure, comme l'*âtman* n'est pas un objet, il est superflu de se demander comment on peut l'apercevoir.

40. Cependant la pratique religieuse comporte différents moyens aptes à provoquer l'éclosion de la connaissance. D'abord on exige de ceux qui prétendent acquérir la science, l'étude du Veda et « les quatre dispositions indispensables » (1° distinguer la substance éternelle et non éternelle ; 2° renoncer à toute récompense ici-bas et dans l'au delà ; 3° posséder les six moyens, à savoir, le calme du cœur, la domination de soi, le renoncement, la patience, le recueillement et la foi ; 4° désirer la délivrance). — A considérer le problème d'un point de vue général, nous distinguerons deux catégories de moyens : les œuvres et la méditation.

1. Les œuvres sont incapables de produire la science ; ce sont des « auxiliaires » qui détruisent les obstacles (notamment les passions telles que l'amour, la haine, etc.). Dans le plan du salut, elles n'ont pas de valeur méritoire. — Toutefois on distingue deux catégories parmi ces exercices préliminaires. L'étude du Veda, le sacrifice, l'aumône, la pénitence, le jeûne sont des auxiliaires extérieurs éloignés (*bâhya*). On ne les pratique plus quand

la science est acquise. Le calme du cœur, la domination de soi, le renoncement, la patience, le recueillement sont des moyens immédiats ou rapprochés. Il n'y a pas de raison pour jamais cesser de les pratiquer.

2. En second lieu, la méditation pieuse *(upâsanâ),* qui consiste dans la considération dévote des paroles de l'Écriture et doit, comme le vannage, être continuée jusqu'au moment où le fruit de science apparaît. Il apparaîtra plus ou moins vite suivant que le fidèle est plus ou moins bien disposé. La méditation pieuse cesse nécessairement quand la connaissance est réalisée, quand le but est atteint.

Les prières et contemplations qui appartiennent au système de l'œuvre, au système de la science inférieure, doivent être poursuivies jusqu'à l'heure de la mort, car « la pensée dernière » a une influence énorme sur la condition de la vie à venir.

41. La science consiste dans l'intuition immédiate de l'identité de l'âme et du Brahman. Cette intuition implique la certitude du néant de toute multiplicité (âmes individuelles, monde extérieur). Alors les œuvres anciennes sont détruites et les œuvres futures ne peuvent plus s'attacher à l'âme. — Cette destruction des œuvres s'entend des bonnes comme des mauvaises : les unes et les autres nécessitant au même titre une récompense. — « Le Brahman est, de sa nature propre, étranger aux attributs que je lui attribuais : dans le passé, dans le présent et l'avenir, il est non-agissant, non-jouissant ;

or, je suis ce Brahman, donc je n'ai jamais agi ou joui ; je n'agis ni ne jouis maintenant, je n'agirai ou ne jouirai jamais. » En même temps qu'il connaît le néant de toute activité, le sage connaît le néant de ce corps, fruit d'une activité antérieure : il ne sent pas plus la douleur de son propre corps qu'une douleur étrangère, car celui-là n'a pas atteint la science complète qui n'est pas à l'abri de la souffrance.

42. Pour le sage, le monde, le corps, la souffrance ne sont que des mots ; rien de contingent n'existe : il s'ensuit que les lois de la pratique n'ont aucune signification. Le sage ne peut pas commettre le péché : il n'a plus part à cette ignorance qui nous fait admettre l'existence d'une action bonne ou mauvaise. Qu'il agisse encore, peu importe ; ses actions ne sont pas ses actions et ne s'attachent pas à lui.

43. La science brûle la semence de l'œuvre, et toute renaissance, faute de cause, devient impossible. Mais la science ne peut pas anéantir les œuvres qui portent déjà leur fruit, à savoir celles dont la vie présente est le résultat. C'est pour cela que le corps du sage demeure encore quelque temps sur la terre, bien que l'âme soit « réveillée » (*prabodha*) : de même la roue du potier continue de tourner après que le vase est moulé. — Cette permanence provisoire du corps est pure apparence ; le sage ne peut la supprimer, mais elle ne le trompera plus. De même, l'homme qui souffre des yeux voit deux fois dans le ciel le globe de la lune, mais il sait qu'un seul globe existe réellement.

44. Les œuvres dont le fruit n'a pas encore germé sont anéanties par la science ; celles qui ont engendré l'existence actuelle, épuisent leur force par l'écoulement de cette existence. Arrive le moment de la mort, le sage entre dans la délivrance éternelle et parfaite :

« Comme les fleuves coulent et disparaissent dans l'océan, privés de noms et de formes, ainsi le sage, libéré des noms et des formes, entre dans l'esprit divin et suprême. »

TABLE DES MATIÈRES

1012-09. — Imprimerie des Orphelins-Apprentis, F. BLÉTIT, 40, rue La Fontaine, Paris-Auteuil.